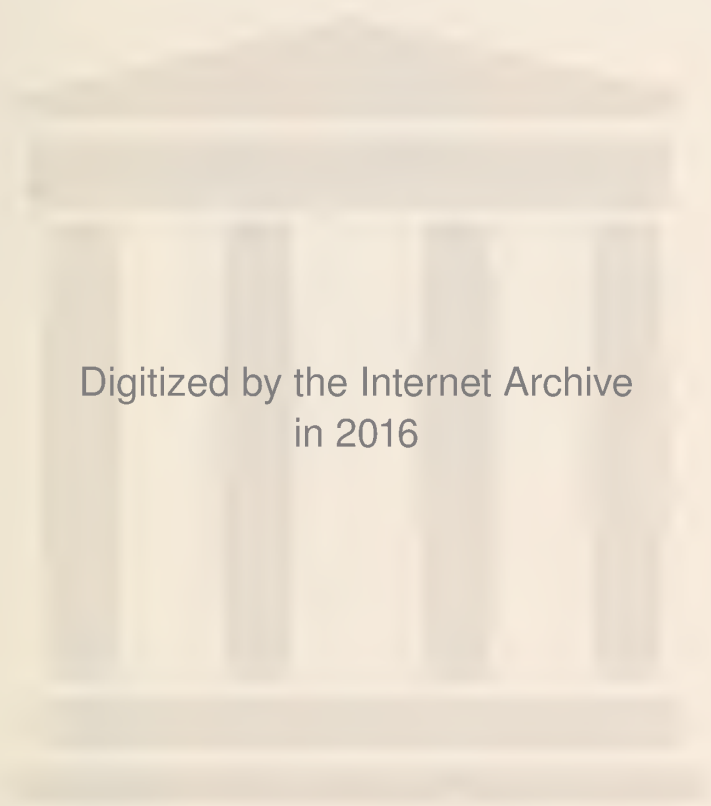








Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe829cole>

LAP

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M.

✓ CIENCIA Y FE

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 29 1981
THEOLOGICAL SEMINARY



DESEO NATURAL DE VER A DIOS

EXPRESION DINAMICA Y EXPRESION ESTATICA
DE LAS RELACIONES ENTRE EL ALMA HUMANA
Y LA VISION DE DIOS, EN SANTO TOMAS

Por MIGUEL A. FIORITO, S. I.

OBRAS DE FILOSOFIA EXISTENTES EN LA BIBLIOTECA JESUITICA
DE LA UNIVERSIDAD DE CORDOBA, EN LA FECHA
DE LA EXPULSION

Por ISMAEL QUILES, S. I.

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica

Registro de la Propiedad Intelectual 318.411

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

CIENCIA Y FE

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

N.º 29

Enero-Marzo 1952

Año VIII

INDICE

MIGUEL A. FIORITO, S. I. - *DESEO NATURAL DE VER A DIOS*

Introducción	7
Primera Parte: <i>Expresión dinámica de las relaciones entre el alma y la visión de Dios en Santo Tomás</i>	15
Cap. I. - <i>El epíteto «natural»</i>	20
Cap. II. - <i>Deseos naturales</i>	24
Cap. III. - <i>Apetito natural de la voluntad</i>	26
Cap. IV. - <i>Apetito no-natural y apetito sobrenatural de la voluntad</i>	29
Cap. V. - <i>Deseo natural de la visión de Dios</i>	37
Cap. VI. - <i>Deseo natural del entendimiento</i>	43
Cap. VII. - <i>Deseo natural del entendimiento respecto de la visión</i>	50
Cap. VIII. - <i>Conclusiones</i>	57
<i>El intelectualismo de Santo Tomás</i>	60

*Obras de Filosofía existentes en la Biblioteca Jesuítica de la Universidad de
Córdoba, en la fecha de la expulsión. - Por Ismael Quiles, S. I.* 73

BIBLIOGRAFIA:

Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis (G. Siegmund). - Por Juan
Llambías de Azevedo 87

DESEO NATURAL DE VER A DIOS

EXPRESION DINAMICA Y EXPRESION ESTATICA
DE LAS RELACIONES ENTRE EL ALMA HUMANA
Y LA VISION DE DIOS, EN S. TOMAS

Por MIGUEL A. FIORITO, S. I.

INTRODUCCION

El objeto de este trabajo es *la expresión filosófica* en S. Tomás *de las relaciones entre el alma humana y la visión de Dios*. De hecho, es una expresión múltiple, variada, mas una se repite continuamente desde sus primeras obras hasta las últimas: la del *deseo natural de ver a Dios*; por eso la he hecho objeto principal de mi tesis. Las otras expresiones (unas activas, como tendencia, inclinación... otras pasivas, como capacidad, aptitud) forman una corona alrededor de ese deseo natural. Podemos por el momento suponer que tienen por objeto completar la expresión más bien psicológica del deseo, con la expresión más metafísica del acto y la potencia; como si el S. Doctor hubiera previsto las dificultades que a través de los siglos suscitaría su frase tan repetida: deseo natural de la visión¹; y hubiera que-

¹ No es mi objeto en esta tesis estudiar las interpretaciones de los comentaristas de S. Tomás, sino *comentar a Santo Tomás con S. Tomás*. El número de tales interpretaciones es impresionante. Otros autores suelen enumerarlas, al comienzo de sus trabajos; yo me remito a ellos. Cfr. *De Broglie* (S 1), pp. 195-203, quien se refiere sobre todo a los antiguos comentaristas (aunque los modernos casi repiten lo mismo). Interesante *Bastable* (DG), pp. 53-132, quien primero recorre siglo a siglo la historia general de las interpretaciones y luego estudia los principales: Suárez, Scoto, y la escuela tomista; y entre los modernos: Rousselot, De Broglie, Maréchal, O'Mahony. Completo en su género (pues tiene en cuenta hasta los artículos de revistas) *Motte* (DN),

rído, no abandonarla, sino ayudar a llegar a su verdadero sentido con otras frases, menos ricas quizás, pero más inteligibles.

Quien compare la expresión fundamental, «deseo natural de ver a Dios», con las otras expresiones de S. Tomás que se refieren a las mismas relaciones del alma humana y la visión beatífica, se animaría a decir que el deseo es la *expresión dinámica* de dichas relaciones; mientras las otras, en corona a su alrededor, son su *expresión estática*. Este es el por qué del subtítulo de mi tesis.

I. — *Mi tesis*

Conviene recalcar el *carácter fundamental* de mi tesis: es *exegetico*.

De sí, prescinde del aspecto especulativo de las relaciones entre el alma humana y el fin sobrenatural. Otros autores no prescinden, y están en su derecho; pues cada autor es dueño de plantearse su estado de la cuestión, y atenerse a él. Quizás tales autores consideren la especulación como una «norma negativa» de esta investigación exegetica: un teólogo como S. Tomás, Doctor de la Iglesia, en un problema de tanta trascendencia como el de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, en el que abundan los datos revelados, y que ha sido tan trabajado a lo largo de toda la tradición teológico-ecclesiástica, un autor —digo— como S. Tomás de Aquino, *no pudo haber dicho repetida e insistentemente algo teológicamente contradictorio*. En este sentido, la especulación puede ser una especie de «norma negativa» en la exégesis de S. Tomás; mas nunca una norma positiva.

En lo que me atañe, creo poder contar, para fundamentar mi interpretación exegetica del S. Doctor, con textos explícitos y repetidos, que son de por sí «norma positiva» de exégesis; tales

pp. 651-675, (PVB), pp. 573-590. Un autor tomista que explica las principales posiciones tomistas, *Vallaro* (ND), pp. 141-158. Acerca de las mismas, *O'Connor* (DG), pp. 220-229. Para los teólogos anteriores a Cayetano, *Alfaro* (GV), pp. 63-99; 225-253. Finalmente, *Donnelly* (Di) y (GR) ha ido haciendo la exposición y crítica de los autores contemporáneos que tomaron parte en la áspera controversia suscitada por De Lubac, y su libro «Surnaturel».

textos me dispensan del recurso a la especulación teológica. Tanto más, cuanto que la especulación personal inclina casi insensiblemente al exegeta a verla reflejada en la obra del autor que interpreta, y el esquema especulativo se convierte en un esquema interpretativo. Por esta razón he preferido prescindir en mi tesis de la especulación teológica o filosófica.

Con todo, *accidentalmente*, me veo a veces obligado a hacer consideraciones especulativas; pero en tales casos procuro hacerlas interpretando a S. Tomás, es decir, siguiendo su pensamiento, no el mío. Tanto que me animaría a confesar que no todo lo que atribuyo a S. Tomás, lo diría yo por cuenta propia.

Por eso insisto en que el carácter de mi tesis es fundamentalmente exegetico: busco la expresión de las relaciones entre el alma humana y la visión de Dios, *en S. Tomás*; ni siquiera me propongo llegar a dicha expresión *según S. Tomás*. En otras palabras, pretendo determinar, *por sólo textos explícitos*, la expresión de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, *tal cual* la concibió el S. Doctor, y no sólo en la lógica de su sistema, siguiendo su pensamiento más allá de su expresión explícita².

II. — Antecedentes de mi tesis

Me ha precedido una multitud casi innumerable de autores de todas las tendencias y escuelas; dentro de la escolástica, como fuera de ella; en el campo teológico, pero también en el filosófico, y aun en el meramente exegetico. Cada autor propone su interpretación, más o menos matizada, del ya famoso deseo natural de ver a Dios; tanto que un contemporáneo ha pensado que tantas y tan diversas interpretaciones serían una señal de

² Lottin (Ps.M), p. 580, distingue claramente entre una exposición conforme al pensamiento del S. Doctor, «ad mentem divi Thomae», que llama «según S. Tomás»; y una exposición tal cual se halla «en S. Tomás». Para lo primero dice ser útil (cfr. p. 581) consultar los sucesores del S. Doctor; no para lo segundo.

La misma razón me ha movido a mí a independizarme de los comentaristas del S. Doctor que me han precedido; pero de esto hablaré en seguida.

que ese deseo natural de la visión no ocupa en la teología de S. Tomás el lugar que se le quiere atribuir³.

Para explicar tal diversidad, conviene distinguir en ella *dos tendencias* fundamentales: la una, que se puede llamar *prudente*, casi tímida, minimizante; y la otra, *audaz*, casi osada, que magnifica cuanto puede las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural.

La tendencia o corriente de interpretación prudente, ve en el deseo natural de ver a Dios, o una *contradicción textual* en S. Tomás, o una *contradicción teológica*. La primera consistiría en una doble serie de textos, los unos que afirmarían el deseo natural de ver a Dios, y los otros que lo negarían. La segunda contradicción, de más trascendencia dogmática, se daría en la afirmación de un deseo natural de lo sobrenatural: haría peligrar la sobrenaturalidad de la visión de Dios. Una y otra contradicción asusta a los autores de esta corriente de interpretación, los vuelve tímidos, prudentes, minimizantes...

La corriente de interpretación audaz, cree sinceramente poder demostrar la inexistencia de la contradicción teológica; como también de la textual. Por eso interpreta con toda tranquilidad, y aún magnifica, el pensamiento del S. Doctor.

Uno de los representantes más característicos de la corriente de interpretación prudente es *Cayetano*; de la audaz, *De Lubac*. De más está decir que ambos epítetos carecen de sentido peyorativo; únicamente caracterizan actitudes legítimas en el fondo, aunque en la forma puedan influir ilegítimamente en la interpretación del S. Doctor⁴.

³ Dice *De Blic* (BM), p. 97: «La diversidad misma de sentencia, sería una señal de que el argumento —del deseo natural de ver a Dios— tiene poca *chance* de ser uno de los puntales de la teología de S. Tomás».

Por mi parte, creo poder explicar tal diversidad, distinguiendo en los intérpretes del S. Doctor las dos actitudes que señalo a continuación: la tímida y la audaz, ante dos contradicciones posibles, la una textual (en los textos explícitos de S. Tomás) y la otra teológica. De las dos contradicciones, más temible debiera ser la textual, por demasiado evidente; no así la teológica, porque ningún teólogo privado es infalible. Sin embargo, ambas contradicciones aparentes han provocado la actitud de interpretación tímida; y su solución ha dado rienda suelta a la actitud audaz, que se ha hecho más y más audaz a medida que parecía más fácil tal solución.

⁴ Casi todos le han objetado a *De Lubac* que bajo una apariencia de

III. — *Mi método de trabajo*

Suelen usar los autores:

O un método *más bien sintético*: exponen los principales textos del S. Doctor, los más discutidos acerca del tema en cuestión, y los interpretan; y luego confirman esta primera interpretación con textos secundarios, de por sí menos claros o más discutibles.

O si no un método *más personal*: elaboran una doctrina personal sobre el punto discutido, y la confirman con los textos de S. Tomás que hacen al caso.

Mi método es *más bien analítico*: pretendo tener delante todos los textos (moralmente todos) que se refieren a las relaciones entre el alma humana y la visión de Dios, no intentando de antemano ninguna interpretación. Por eso, busco en los autores que me han precedido (sobre todo, en los de la corriente de interpretación tímida) los textos que citan del S. Doctor, no sus interpretaciones; luego recurro al mismo S. Tomás, leyendo no sólo el texto, sino el contexto, y los textos paralelos, y aun los que tratan de materias semejantes (fin del hombre, potencia obediencial...) ⁵.

Ni termina aquí mi análisis textual: analizo el mismo texto, determinando *ante todo la palabra* o palabras características del mismo; luego ordeno los textos según estas palabras-claves, sin darles por el momento ninguna interpretación personal. Porque, como dije al principio, el objeto de mi tesis es *la expresión* de las relaciones entre el alma humana y la visión, *en S. Tomás*.

IV. — *División de mi tesis*

Así fué como la tesis quedó casi espontáneamente dividida en dos partes, según *dos expresiones* que llamaron mi atención,

erudición innegable ocultaba sin quererlo ni pretenderlo una tesis teológica personal. Cfr. *De Broglie, De Blic, Boyer, Malevez...* passim.

Más adelante indicaré cuál sea, a mi entender, esta tesis de De Lubac.

⁵ A menudo he manejado el completísimo índice de la *«Divi Thomae Aquinatis... opera»*, tomus XXVII, Venetiis, 1759 (segunda edición véneta).

por lo reiteradas y fundamentales: una, que parecía *psicológica*, la del deseo natural de ver a Dios; la otra, *más metafísica* al parecer, la del acto y la potencia, aplicada a las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, en la línea del fin del hombre.

Adentrándome en ambas expresiones, pronto consideré la primera, la del deseo natural, como *expresión dinámica*; en oposición a la otra, que me impresionó como *más bien estática*, por tratarse de una potencia más bien pasiva, capacidad respecto de la elevación al orden sobrenatural.

De modo que la tesis quedó dividida desde ese momento en dos partes, consagradas por separado a cada una de las expresiones del S. Doctor. Claro que la parte principal era la primera, la de la expresión dinámica, por ser el deseo de ver a Dios el centro de mi tesis. Pero no se podía negar que la segunda parte podía contribuir a la interpretación de la primera.

A ambas partes debía necesariamente seguir una conclusión, en la que pensaba estudiar las relaciones entre ambas expresiones: pensaba determinar la que fuera más fundamental en la concepción del S. Doctor, la más personal... la más expresiva de su pensamiento.

V. — *Mi intención*

Desde el momento que descubrí en S. Tomás ambas expresiones de una misma relación entre el alma y la visión de Dios, mi intención fué seguir ambas hasta lo último, sin sacrificar la una a la otra.

Porque, leyendo los autores, advertí que los de la corriente tímida, minimizante, se contentaban con los textos de *matiz estático*: en ellos no había temor de una contradicción textual con los que hablaban de un apetito no-natural de la visión; ni menos aún temor de una contradicción o exageración teológica, que hiciera peligrar la gratuidad de lo sobrenatural, siendo la expresión estática, pasiva, evidentemente la correlativa de un don gratuito.

En cambio, notaba que los autores de la corriente de interpretación audaz preferían atenerse a los textos de *matiz diná-*

mico: eran más expresivos, más ricos de contenido filosófico y teológico.

Si los intérpretes tímidos usaban de la expresión dinámica, era solamente para minimizarla en función de la estática, como si fueran necesariamente equivalentes en S. Tomás. Y si los intérpretes audaces aducían la expresión estática, era para poner de relieve su ingénita insuficiencia para expresar el pensamiento del S. Doctor.

Unos y otros, pues, parecían contentarse con una de las dos expresiones, y a ella sacrificaban la otra ⁶.

Mi intención fué entonces colocarme *en medio de ambas corrientes* (con el peligro de ser criticado por ambas): así evitaría el peligro de sacrificar una expresión a la otra; y sólo en la conclusión me animaría a comparar ambas expresiones, después de haberlas estudiado por separado, *como si* cada una de ellas *fuera única en S. Tomás*.

En este sentido, se podría decir que la primera parte de mi tesis me aproxima a la corriente de interpretación que llamé audaz; mientras la segunda parte me aproxima a la corriente tímida.

VI. — *Los textos de S. Tomás*

Presento, no su original latino, sino su traducción. Mantengo cuidadosamente las expresiones fundamentales: es decir, las que expresan dinámica o estáticamente las relaciones entre el alma humana y la visión de Dios.

Las frases que no interesan directamente (ejemplos, repeticiones...) las dejo a un lado; por supuesto, lo indico con puntos suspensivos.

⁶ Alguien ha explicado ambas corrientes de interpretación, señalando como raíz humana *una actitud mística* (inclinada hacia la expresión dinámica de las relaciones entre Dios y el alma), y *una actitud racionalista* (propensa a concebir estática y abstractamente dichas relaciones). Y ha creído descubrir ambas actitudes en lucha intelectual a lo largo de la historia de la teología; citando como ejemplo la lucha de S. Bernardo con Abelardo, en la que la actitud mística superó ampliamente a la racionalizante.

Cuando una palabra latina tiene una interpretación quizás demasiado libre, la pongo entre paréntesis.

Los textos que repiten casi lo mismo, encontrados en diversas obras del S. Doctor, los cito *en orden cronológico*,⁷ según una cronología de las obras del S. Doctor.

Y cuando no sólo la idea, sino también la expresión se repite sin variantes, sólo cito completo un texto; y los demás los insinúo, para que no se me diga que los ignoro.

Con esto creo haber dicho todo lo que creo necesario como introducción a mi tesis.

⁷ Es el método propiciado por *Lottin* (Ps.M), p. 588: «Cuando S. Tomás ha hecho diversas exposiciones de una misma materia, el historiador ha de tener la paciencia de presentarlas *en orden cronológico*». Cfr. p. 591.

El mismo *Lottin* advierte (p. 600) que «el historiador debe desconfiar de los estudios que mezclan los textos de S. Tomás escritos en épocas diversas; tal procedimiento presenta un S. Tomás estático, inerte...».

Claro que no entro a discutir cuál de las cronologías existentes es más objetiva: para mi objeto (*de hecho*, no ha habido cambio en las expresiones de S. Tomás en este problema) basta con cualquiera de ellas.

PRIMERA PARTE

EXPRESION DINAMICA DE LAS RELACIONES ENTRE EL ALMA Y LA VISION DE DIOS EN SANTO TOMAS

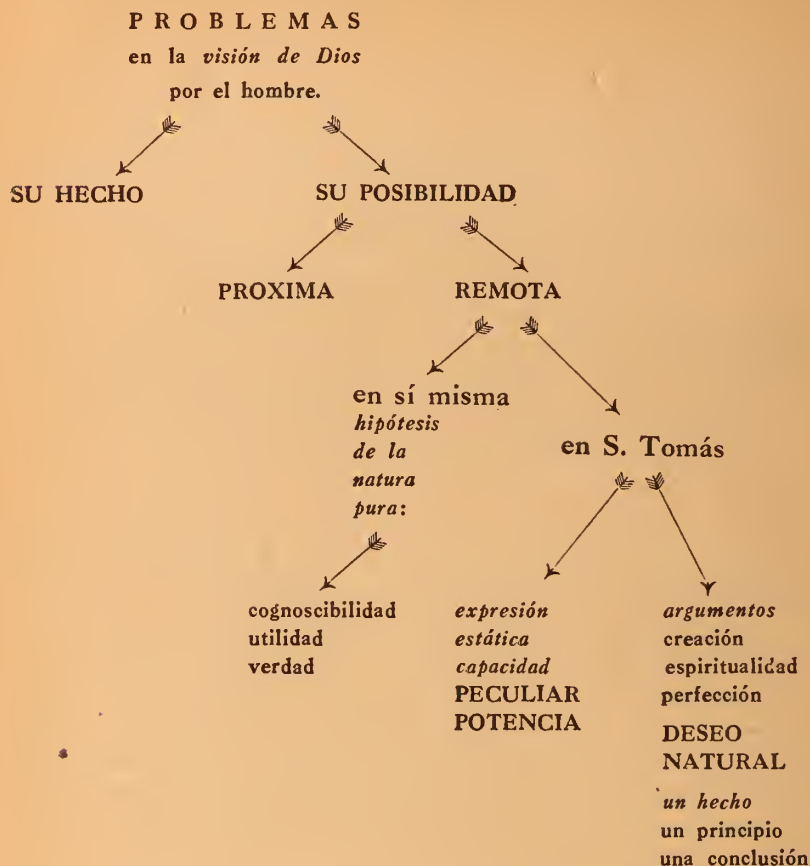
En esta primera parte de mi tesis me ocupo de la que llamé expresión dinámico-psicológica de las relaciones entre el alma humana y la visión de Dios: *el deseo natural de ver a Dios*.

Un tema tan manoseado, es decir, tan estudiado desde todos los puntos de vista posibles, crea siempre una dificultad a quien se decide a decir algo sobre el mismo: que el lector, acostumbrado a la lectura de otros trabajos más amplios, espera encontrar en éste *la solución de todos los problemas* que el tema de por sí abarca; ¡como si cada nuevo estudio debiera ser la «*solutio omnium difficultatum*»!

Cada autor es dueño de plantearse su propio estado de la cuestión: atendiendo a un solo problema, dejar la solución de los otros a un trabajo ulterior... o a otros autores. Más aún, tiene derecho a considerar implícitamente como suficiente la solución que otros han dado a los demás problemas relacionados con el tema, y contentarse con explicitar *su nueva solución a uno* de los todavía no bien resueltos problemas.

Este es mi caso, en esta primera parte de mi tesis: *una nueva y explícita solución a uno solo* de todos los problemas relacionados con mi tema.

Considero tan sustancial para la intelección de mi tesis su situación en el amplísimo problema de la visión de Dios en el hombre, que he querido visualizarla en un esquema.



De todos estos problemas, relacionados con la visión de Dios por el hombre, solamente me interesa:

SU POSIBILIDAD; no la próxima, sino la
REMOTA; no en sí misma, sino
EN S. TOMAS; es decir:

su *expresión* estática, por la teoría del acto y la potencia; y sus *argumentos*; no todos, sino el del *deseo natural*. Y en este argumento, solamente la premisa mayor, es decir,

el hecho del deseo natural de ver a Dios; no el principio de la frustración (que es la premisa menor); ni siquiera la conclusión, que es la posibilidad remota de la visión de Dios

por el hombre.

Para acabar de situar el problema que me interesa, diré algo de todos los demás problemas:

En la *visión de Dios* por el hombre, se puede estudiar:

a) *su hecho*: es decir, que en el cielo *podemos ver* a Dios.

Es objeto de la revelación, y de la teología dogmática.

b) *su posibilidad*, que es doble:

1) *la próxima*: es decir, en la tierra, después de la elevación al orden sobrenatural, *podemos llegar a ver* a Dios, si lo merecemos con nuestras buenas obras, ayudados de la gracia. Esta posibilidad próxima es también objeto de la teología dogmática, pues supone la revelación del hecho de nuestra elevación.

2) *la remota*: es decir, *podemos ser elevados a ver a Dios*⁸. Ulteriormente, se la puede estudiar:

a) *en sí misma*. Uno de los aspectos más interesantes es la *hipótesis de la natura pura*, o más claramente, hipótesis de la posibilidad de la no elevación al orden sobrenatural.

Esta hipótesis presenta tres aspectos:

1) *conocimiento a priori*, por sola razón, de tal hipótesis⁹.

2) *utilidad teológica* de tal hipótesis, para defender la gratuidad de la visión¹⁰.

⁸ Nótese la diferencia gradual entre: *poder ver* a Dios (en el cielo), *poder llegar a ver a Dios*, y *poder ser elevados a ver a Dios*. Sólo me ocupo de la tercera posibilidad, que es la más remota. De Lubac hace una distinción semejante entre posibilidad concreta y posibilidad abstracta. Cfr. (Sur), pp. 103-130, 107-108, 367-368, para explicar el sentido que él le da a la condeñación de Bayo; Malevez (Es), pp. 13-19, ha llamado la atención sobre dicha distinción.

⁹ Decía Bouillard (MB), p. 378: «Para quien admite que el espíritu va de lo real a lo posible, y no inversamente, la cuestión de una «natura pura» no tiene sentido. De tal naturaleza... ni se dirá que sea posible, ni (notémoslo bien) que sea imposible. *No se podrá responder...*». Negar la cognoscibilidad no es negar la verdad de una hipótesis.

¹⁰ La obra de De Lubac está toda ella como orientada hacia esta cuestión. Decía por ejemplo (Sur), pp. 99-100: «...creemos haber encontrado *la única manera eficaz...* (precisamente, prescindiendo de tal hipótesis). Si con todo otros se sienten en la imposibilidad de salvar esa Verdad divina (la de la

3) *verdad* de la hipótesis ¹¹.

Pues bien, nótese que ninguno de estos aspectos puramente especulativos son objeto de mi tesis.

b) *en S. Tomás*: es decir, qué dice S. Tomás de la posibilidad remota de la visión de Dios por el hombre. Es una tesis que en el S. Doctor tiene:

- 1) una *expresión estática*, que será objeto de la segunda parte de mi trabajo;
- 2) cuatro *argumentos*: los deducidos de la creación del alma, de su espiritualidad, de su perfección..., y el deducido del *deseo natural de ver a Dios*. Este argumento me interesa: en él, como en todo argumento, se puede distinguir:

gratuidad del Don de Dios) sin recurrir a la «natura pura», seremos los primeros en decirles que no solamente la deben mantener, sino que no tienen derecho a abandonarla». En el mismo escrito, casi al comenzarlo, pp. 91-92, después de admitir que los teólogos del siglo XVI y XVII habían colocado la hipótesis de la «natura pura» en la base de toda su especulación teológica, decía: «Se puede ahora preguntar: ante una manera de ver que no puede ser enteramente la de los teólogos del siglo XVI y XVII ¿basta esa teoría elaborada por ellos para salvaguardar el dogma...? ¿Es verdaderamente apta? Y concluía su «Surnaturel», pp. 491-492, diciendo: «Desde un ángulo diverso, acabemos por entender la misma idea, y veamos cómo, *sin la hipótesis moderna de la «pura natura» y mejor que con ella*, puede salvarse la integridad de lo sobrenatural». Se ve pues que éste era el problema que *explícitamente* le preocupaba a De Lubac. Se le ha objetado que al querer resolverlo negaba (al menos, lógicamente) la verdad de la hipótesis de la posibilidad de la no elevación al orden sobrenatural. No diré nada acerca de esta objeción porque mi intención es estudiar al mismo S. Tomás, no a sus intérpretes.

¹¹ A esta cuestión ha respondido Pío XII, en la Enc. HUMANI GENERIS (HG, p. 570): «Otros desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural sosteniendo que Dios no puede crear seres inteligentes sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica». Cfr. J. Sagües, S. I. «La Encíclica Humani Generis, Avances teológicos», *Pensamiento*, 1951, pp. 163-165.

Notemos de paso que De Lubac solía llamar hipótesis de la «natura pura» a la hipótesis de la «posibilidad de la no elevación». Esta manera de hablar ha sido criticada por De Broglie (UF), pp. 185-186 y 250; Malevez (Es), pp. 25, 27-28; Donnelly (Di), pp. 234; Boyer (Np), p. 387.

- a) la premisa mayor: *el hecho* del deseo natural de ver a Dios;
- b) la premisa menor: *el principio* llamado de la frustración de un apetito natural;
- c) la conclusión: es decir, su certeza y valor filosófico.

Pues bien, solamente me interesa *el hecho del deseo natural de ver a Dios*, como expresión dinámica, en *S. Tomás*, de las relaciones entre el alma y la visión de Dios.

Y en este deseo natural, atiendo solamente al *problema de contradicción textual*, que algunos autores creen ver en *S. Tomás*, por los muchos textos del S. Doctor en que afirma un apetito no-natural de la visión de Dios.

Prescindo del *problema de contradicción teológica*, que bastantes autores objetan a un deseo natural de lo sobrenatural; en cuanto que, por el principio de la frustración, todo deseo natural debería ser saciado. Y porque prescindo de este problema, no pienso explicar el valor metafísico que *S. Tomás* le da al principio de la frustración, ni el alcance que le atribuye: en una palabra, cómo resuelve *S. Tomás* la dificultad teológica del deseo natural de lo sobrenatural¹².

Mi tesis, pues, es puramente exegética; más aún, se reduce a la *exégesis del hecho* del deseo natural de ver a Dios, en *S. Tomás*; y prescinde de la exégesis del principio de la frustración¹³; y también prescinde de la exégesis de la conclusión del argumento del deseo natural de ver a Dios¹⁴.

¹² Con todo, por la importancia del tema, algo diré en un *Apéndice*.

¹³ Como a todo autor, me asiste el derecho de limitar el estado de la cuestión. Además, me parece que tal problema de contradicción teológica ya ha sido resuelto suficientemente por otros autores, tanto desde el punto de vista teológico como del exegético. Básteme citar a *De Broglie*, que hace años que con profundidad y competencia estudia este tema (en mi bibliografía se puede advertir la importancia que le doy a este autor, de quien me considero discípulo).

¹⁴ También considero este problema suficientemente resuelto por *Roland-Gosselin*, y más ampliamente por el mismo *De Broglie*.

En otras palabras, mi tesis, en esta primera parte, atiende al *hecho* del deseo natural de ver a Dios, como expresión dinámica, en S. Tomás, de las relaciones entre el alma y la visión de Dios.

Mi objeto es solucionar con claridad la aparente contradicción entre la afirmación de un deseo *natural* de ver a Dios, y la afirmación del mismo S. Tomás, de un apetito *no natural* de la misma visión.

Mi método, analítico —como advertí en la introducción— consistirá en agrupar los textos de S. Tomás según una expresión característica del S. Doctor: un capítulo para cada expresión dinámica. Cada capítulo consta de tres partes: introducción, textos, y comentario ¹⁵. Quizás parecerá exagerado tanto análisis: sin embargo, lo creí necesario para llamar la atención hacia lo que creo ha sido descuidado por otros autores, a pesar de haber usado los mismos textos que yo uso.

Manos, pues, a la obra.

CAPÍTULO I

El epíteto «natural»

Aunque en capítulos ulteriores irá apareciendo este epíteto, y será el momento de determinar su sentido, me ha parecido conveniente anteponer algunas citas en las que S. Tomás parece querer definir este epíteto; o más bien, dar un criterio o signo para conocer la «naturalidad» de algo ¹⁶.

No pretendo deducir de estos primeros textos una definición exclusiva y exhaustiva; sino más bien tener una orientación general.

¹⁵ Llevando hasta el extremo el análisis, hago dos «comentarios» de los textos de S. Tomás: uno particular, a los textos de mayor importancia; y otro general, a todo el conjunto de textos usados en cada capítulo. Este comentario general es el que interesa para la síntesis que presento en la conclusión de esta primera parte.

¹⁶ Permítaseme una aclaración: una cosa es la noción de «contingente» (los autores la definen: «Quod ita est ut possit non esse») y otra cosa es la

El estilo de S. Tomás no es el de tantos autores modernos, que, definido un término, lo usan siempre en el mismo determinado sentido. El S. Doctor más bien cada vez que usa un término, procura (al menos en un contexto próximo o remoto) expresar el sentido que en ese momento le da. Ni pretende en cada texto agotar el sentido del término usado.

El olvido de este hecho ha impedido a más de un autor interpretar exactamente el deseo natural de ver a Dios.

I. — *Textos*

In II Sent., 23, 2, 1 ad 1: Hay tres modos de ver a Dios: uno por esencia; otro, por un efecto interior; y el tercero, por un efecto exterior... Al primer modo de visión, que sólo se le debe a la naturaleza de Dios, es elevado el Angel y el hombre por la Gloria; y tal es la visión beatífica... Al segundo modo, que es natural al Angel, es elevado el hombre por la Gracia... El tercer modo es común a todos los que viven en este mundo.

IV C. G., 80: Lo común a los que son de una misma especie, parece ser natural a esa especie. Ahora bien, la resurrección del hombre no es natural; porque no basta la virtud de un agente natural para hacer que todos los hombres comúnmente (*communiter omnes*) resuciten. Por tanto, no todos los hombres comúnmente resucitan.

IV C. G., 81: Como antes se dijo (C. 52) Dios, cuando hizo la naturaleza humana, le dió al cuerpo humano algo más de lo que se le debía por naturaleza (*ex principiis naturalibus*), es decir, cierta incorruptibilidad, por la que se acomodaba convenientemente a su forma; para que así como el alma tenía vida perpetuamente, así el cuerpo pudiera por su alma vivir perpetuamente. Y tal incorruptibilidad, aunque no fuera natural en cuanto a su

señal o criterio que me permite saber que una cosa (mi propio «yo» por ejemplo) es contingente. Si la noción es objeto de experiencia, ella es signo de sí misma; pero si no lo es (por ser negativa) una cosa es el signo (la mutabilidad), otra la noción (poder no ser).

principio activo, lo era en cierta manera en orden al fin; es decir, para que la materia se acomodara (proportionaretur) a la naturaleza de su forma, que es el fin de la materia.

II. — Comentario

De la lectura de los textos, se deduce la amplitud que puede tener el epíteto «natural». Resumiendo (sin pretender agotar los sentidos que pudo haberle dado S. Tomás en sus obras todas), «natural» puede querer decir:

Lo común dentro de una especie;
lo que se le debe a la naturaleza de un ser;
lo que puede ser causado por los principios naturales del ser;
lo que se recibe de otro (aunque en sí sea sobrenatural) en orden al fin del ser que recibe.

Estos son los sentidos del epíteto «natural» que se encuentran en textos próximos a los que tratan del apetito de ver a Dios. Otros sentidos serían, por ejemplo:

*I-II, 6, 5 ad 2:*¹⁷ Lo que procede de la naturaleza, como de su principio activo; o bien, respecto de lo cual hay inclinación en la naturaleza para recibirlo desde fuera; más aún, *In III Sent., 22, 3, 2, 1, c.* dice que aunque haya inclinación en contrario, si hay aptitud para recibir un efecto de fuera, éste es natural. Cfr. *De Ver., 24, 10, ad 1; I-II, 94, 5 ad 2.*

III, 2, 12, c.: Lo que sólo es causado por la esencia del ser; o bien, lo que el ser tiene desde su nacimiento. Cf. *In II Sent., 19, 4, c.*

Consiguientemente, lo que en un sentido es natural para S. Tomás (por ejemplo porque tiene aptitud natural para recibirlo) no es natural para el mismo S. Tomás, en otro sentido (por ejemplo porque no se le debe).

¡Cuántos problemas de aparente contradicción en la exégesis de S. Tomás desaparecerían con sólo tener en cuenta la amplitud de su lenguaje!

¹⁷ Cfr. *De Finance* (EA), p. 339.

¡Cuántas interpretaciones forzadas de los textos (para salvar contradicciones aparentes) se hacen inútiles al tener en cuenta el estilo del S. Doctor, no analítico, sino sintético!

Por eso he querido comenzar mi estudio con este capítulo, breve en sí, pero de gran trascendencia desde el punto de vista del método de interpretación de S. Tomás.

Nunca se ponderará lo bastante que S. Tomás no tuvo las preocupaciones que tenemos hoy en día de dar un solo sentido a cada palabra. Uno de nosotros, acostumbrados a que nos lean para criticarnos, solemos poner especial empeño en no contradecirnos ni siquiera en las palabras; procuramos usar las palabras en un solo sentido, el mismo al principio que al fin de nuestros escritos, y aun el mismo en la primera de nuestras obras como en las últimas. Pero S. Tomás no tenía la misma preocupación. Por eso admiramos en él, a la vez que tememos interpretarlo mal, la soltura de su expresión, que no se ata a la palabra para poder dejarse llevar del pensamiento genial.

Además, la exégesis exacta del epíteto «natural» presupone determinar la concepción que S. Tomás tiene de la «natura». Rousselot, en un problema semejante, advierte que quizás tal concepción nos sea hoy desconocida; y Roland Gosselin habla de una concepción «cósmica» de tal naturaleza. Nótese por ejemplo que cuando el S. Doctor quiere probar la omnipotencia de Dios (*II C. G.*, c. 22) *incluye a Dios entre las potencias de la naturaleza*; por eso sin duda, cuando responde a la dificultad de que el fin del hombre no puede ser la visión, porque estaría fuera de su alcance (y la naturaleza le habría fallado en lo necesario: *I, 5, 5, ad 1*), S. Tomás dice que lo que podemos por Dios, *en alguna manera* lo podemos por nosotros mismos¹⁸.

¹⁸ En estas líneas se insinúa la solución que me animaría a dar a la dificultad «*appetitus naturalis nequit esse inanis*», en la que algunos creen que peligra la gratuidad de la visión, si se admite un apetito natural de la misma. Diría que para que un apetito no se frustre basta que alguien (dentro o fuera del ser que apetece) *pueda, si quiere*, saciar tal apetito... aunque nunca lo satisfaga de hecho.

Tal creo que sería la solución de S. Tomás a esa dificultad... si él la hubiera creído importante.

Pero no es objeto de mi exégesis el principio de la frustración... sino el mero hecho del deseo natural de ver a Dios.

Pero, como indicaré más adelante, en mi tesis no necesito determinar el sentido del epíteto «natural»: me basta la observación hecha acerca de la soltura de expresión del S. Doctor.

CAPÍTULO II

Deseos naturales

Antes de estudiar el deseo humano que me interesa, el de ver a Dios, pretendo encontrar en S. Tomás la más completa enumeración que pueda de todos los deseos naturales del hombre.

Serán deseos y apetitos humanos en general, sin descender a mayores detalles acerca de sus objetos en particular. Entre ellos figura el apetito natural de la felicidad en general.

I. — Textos

III C. G., c. 57: La creatura intelectual...

III C. G., c. 44: La felicidad...

III C. G., c. 68: Todos los deseos humanos se sacian con la última felicidad, que se sigue de la visión de Dios... como se demuestra recorriéndolos uno a uno: uno de ellos, deseo del hombre, en cuanto ser intelectual, es de conocer la verdad; deseo que los hombres entretienen en la vida contemplativa. Y este deseo evidentemente se consume en esa visión en la que, como hemos visto (c. 50) se conoce todo lo que la inteligencia naturalmente desea saber. Otro deseo hay en el hombre, en cuanto tiene razón (voluntad?) que puede disponer de los inferiores; deseo que los hombres entretienen con la vida activa y civil. Un tercer deseo del hombre, común a él y a los otros animales, es de gozar; deseo que los hombres entretienen en la vida voluptuosa; cuya inmoderación los hace incontinentes e intemperantes... Otro deseo, también natural, común a todas las cosas, es el de la propia conservación en cuanto es posible; cuya

inmoderación hace tímidos a los hombres, y demasiado parcos en el trabajo.

Esta última frase «también natural», indica suficientemente que todos los otros deseos enumerados en el contexto son naturales.

Nótese que en este texto no se dice nada explícito acerca de la voluntad en cuanto tal, sino de la voluntad en cuanto libre; es decir, en cuanto tiene dominio sobre las potencias inferiores propias, y sobre las voluntades ajenas, en la vida civil.

Comp. Theol., c. 106: Alcanzado este fin (visión de Dios) es necesario que se aquiete todo deseo natural, porque la divina esencia unida como se ha dicho al entendimiento que la ve, es suficiente principio del conocimiento de todas las cosas, y fuente de toda bondad; de modo que nada queda por desear.

Comp. Theol., c. 107: En el proceso hacia la felicidad...

I, 2, 1 ad 1: El hombre desea naturalmente la felicidad.

II. — Comentario

El texto *Comp. Theol., c. 106*, es el que tiene más importancia para lo que sigue. En él se insinúan dos deseos naturales del hombre: el uno, del entendimiento, hacia el *conocimiento de todas las cosas*; el otro, de la voluntad, hacia *toda bondad*. Ambos son deseos *naturales*.

La experiencia que iremos adquiriendo en los textos de los capítulos siguientes irá confirmando esta impresión apenas insinuada por el *Comp. Theol., c. 106*. Porque a cada uno de esos dos deseos naturales (uno del entendimiento, y otro de la voluntad) le irá correspondiendo una serie, independiente de la otra, de textos del S. Doctor.

Adelanto que ésta será la conclusión más importante de esta parte de mi trabajo; conclusión que tendrá tres aspectos:

1. — El hecho de que S. Tomás *no habla de un solo* deseo de la visión de Dios.

2. — *Ni habla de un mismo* deseo de la visión de Dios cuando afirma que es natural, y cuando niega que lo sea.

3. — De manera que las dos sentencias extremas de interpretación del S. Doctor (la que niega y la que afirma el deseo natural de ver a Dios) han podido encontrar en el mismo S. Tomás textos a su favor: los que niegan los han encontrado en la serie de textos acerca de los apetitos de la voluntad; los que afirman, los han encontrado en la serie acerca de los deseos del entendimiento.

CAPÍTULO III

Apetito natural de la voluntad

No todos los textos que citaré a continuación se refieren explícitamente a la voluntad: unos pocos hablan del hombre en general, sin expresar la potencia humana que apetece. Pero esos pocos, comparados con los otros, permiten determinar su sentido implícito y justifican su colocación en este capítulo.

I. — Textos

In IV Sent., 49, 1, 3, 1 ad 2: Aunque la visión de Dios sea la misma felicidad, no se sigue que quien desea la felicidad desee la visión divina en cuanto tal; porque la felicidad en cuanto tal y no la misma visión de Dios es de por sí objeto de la voluntad. Así como se puede desear lo dulce, sin desear precisamente la miel, que es dulce.

Atendamos a esta distinción de objetos de voluntad: la felicidad *en general*, y esa felicidad *especial*, que es la visión beatífica.

Es una distinción fundamental en S. Tomás, tratándose de la voluntad. Por tanto nos servirá de señal de que un texto, que no lo diga explícitamente, se refiere a la voluntad.

In IV Sent., 49, 1, 3, 3: La voluntad, por inclinación natural, tiende a la felicidad en común; pero a tal o cual felicidad no por inclinación natural sino por elección.

Notemos un sentido de «no-natural» que tendrá importancia en el capítulo siguiente: el sentido de «libre».

In IV Sent., 49, 1, 3, 3 *ad* 1: Por eso, en el apetito voluntario de la felicidad, hay algo natural, y algo que no lo es (por ser libre); y en esto último puede haber mérito.

De Ver., 22, 7: A los otros seres se les ha puesto el apetito de un fin determinado... pero al hombre el del último fin en común, de modo que naturalmente apetezca encontrarse completo respecto de la bondad. Pero en qué consista este hallarse completo, si en virtudes o en ciencia o en placeres o en algo semejante, no se lo ha determinado la naturaleza. Por eso cuando la razón propia, ayudada de la Gracia, reconoce como felicidad al bien en que verdaderamente consiste su felicidad, merece, no por apetecer la felicidad que naturalmente desea, sino porque apetece eso especial que no desea naturalmente, cual es la visión de Dios en la que consiste su felicidad.

El texto no se refiere explícitamente a la voluntad; pero de ella se trata:

1. — Por el título del artículo: «Septimo quaeritur utrum aliquis mereatur *volendo* illud quod de necessitate *vult*».

2. — Por la enumeración de bienes particulares, como son virtud, placer y cosas semejantes, que son objeto de la voluntad. Cf. *In IV Sent.*, 49, 1, 3, 1 *ad* 2 y *I-II*, 1, 7 *in* c.

3. — Porque merece (el mérito es voluntario).

4. — Porque ha de ser ayudada por la razón (deliberación) y la Gracia. Cf. *III C. G.*, cc. 153-154.

5. — Por la distinción de objetos: felicidad en común y en particular, propia de los textos que se refieren a la voluntad.

I, 2, 1 *ad* 1: Conocer la existencia de Dios en general...

I-II, 1, 7: Podemos hablar del último fin de dos maneras: una, del último fin en general, y otra, de eso especial que es el último fin. En cuanto al primero, todos convienen en apetecerlo... pero en cuanto al segundo, o sea, aquello particular que es el último fin, no todos los hombres convienen, porque algunos apetece[n] riquezas... otros, placeres; otros, otras cosas.

I-II, 1, 7 ad 1: Los que pecan...

I-II, 5, 8: Feliz quien tiene lo que quiere; y esto es verdad...

II. — Comentario

De modo que para S. Tomás el *apetito natural de la voluntad* tiene por objeto el bien *en general*.

Sobre este apetito se ha edificado el tratado del fin del hombre, tradicional en la Etica Escolástica, cuyo término es la tesis de la *contemplación natural de Dios*, como fin natural del hombre¹⁹.

Tal tratado lejos está del que a nosotros nos interesa, el de la visión de Dios. Si no tuviéramos otro camino en S. Tomás que el apetito natural de la voluntad, debiéramos darnos por vencidos.

Pero nos queda el camino de los apetitos del entendimiento. Pero antes de entrar por él, sigamos un poco más, en la línea de la voluntad, respecto de la visión sobrenatural. Veremos que nos sale al paso un apetito enteramente opuesto al que buscamos (apetito *natural* de ver a Dios): el apetito *no-natural* de la voluntad respecto de la visión de Dios.

¹⁹ *Rondet* (GC), p. 212, nota 2, ha notado, siguiendo una idea de Lottin, que es grande nuestra ignorancia de la verdadera —y completa— Etica de S. Tomás.

Creo que mi tesis confirma esta observación: la Etica que de ordinario se enseña en nuestras escuelas, se ha limitado a estudiar el dinamismo de la *voluntad*, dejando de lado enteramente el dinamismo —*también natural*— del *entendimiento*.

El dinamismo natural de la voluntad sólo llega a un fin del hombre natural: la contemplación de Dios por las creaturas.

El dinamismo del entendimiento —es lo que pretendo demostrar en mi tesis— llega más allá: al fin sobrenatural, no como posible en concreto —de hecho— pero sí como posible en abstracto.

Así la Etica se convierte en una *apologética*; y la filosofía, en una *Teología fundamental*. Tal es la *Etica verdadera* —y completa— de S. Tomás.

Es lo que pretendió hacer Blondel (con qué éxito, no me toca a mí juzgarlo aquí) y lo que hizo con pleno éxito y sin comprometer la gratuidad del fin sobrenatural, S. TOMÁS.

CAPÍTULO IV

*Apetito no-natural y**apetito sobrenatural de la voluntad*

El título del Capítulo insinúa una distinción sobre la que mucho se ha discutido²⁰ entre «no-natural» y «sobrenatural» en los textos de S. Tomás.

Quedará justificada (ya veremos hasta qué punto) al comentar los textos, sin querer decir por eso que S. Tomás siempre distingue entre esos dos epítetos.

Como en el capítulo anterior, no todos los textos que citaré se refieren explícitamente a la voluntad; pero se entiende fácilmente que sea así por paralelismo o analogía con los textos que lo hacen explícitamente.

Ni en todos se encuentra explícitamente el epíteto «sobrenatural»; pero sí equivalentemente, en la forma que luego veremos.

²⁰ Los autores han tratado de ella en el problema del amor natural de Dios, y en el de la pecabilidad de los Angeles.

De Lubac (Sur), p. 432, dice: «...pudiendo tener una significación bien fuerte, el epíteto de «natural» evocaba en primer plano, en la mayoría de los casos, la idea de *necesario* como opuesto a electivo, libre, moral. «Natural» no era habitualmente la antítesis de «sobrenatural»... Y en diversos sitios de la misma obra vuelve sobre lo mismo (cfr. cc. II y III, de la segunda parte).

Gagnebet (AN), pp. 39-41 le contesta, entre otras cosas: «Si *natural* en uno de sus sentidos se opone a *racional* y se identifica con *necesario*, S. Tomás conoce otras significaciones».

Pero toda esta controversia se aleja del núcleo de nuestro trabajo. Es un hecho que *el no haber advertido* todos estos autores *la doble serie de textos de S. Tomás*, los que se refieren a la voluntad (de los que venimos tratando) y los que se refieren al entendimiento (de los que trataremos en seguida) los ha implicado en largas disquisiciones.

Acerca de la controversia entre *De Lubac* y *Garrigou-Lagrange*, cfr. *Jiménez* (Det), pp. 9-10.

I. — *Textos*

In IV Sent., 49, 1, 3, 3, c.: La voluntad, por inclinación natural, se inclina hacia la felicidad en común; pero a tal o cual felicidad, no por inclinación natural, sino por elección.

De Ver., 22, 7, c.: A los otros seres se les ha puesto el apetito de un fin determinado... pero al hombre, el del último fin en común, de modo que naturalmente apetezca hallarse completo en bondad. Pero en qué consista esto, si en virtudes o en ciencia o en placeres o algo semejante, no se lo ha determinado la naturaleza. Por eso cuando la razón propia, ayudada de la Gracia, reconoce como felicidad el bien en que verdaderamente consiste su felicidad, merece, no por apetecer la felicidad que naturalmente apetece, sino porque apetece eso especial que no apetece naturalmente, cual es la visión de Dios, en que verdaderamente consiste su felicidad.

En este texto, el epíteto «no-natural» significa inmediatamente «libre». Por eso a este sentido inmediato han recurrido los autores que han querido solventar la contradicción que a primera vista se halla entre los textos de S. Tomás que afirman un apetito «no-natural» de ver a Dios y un apetito «natural» de lo mismo.

En seguida veremos si en este texto «no-natural» significa solamente «libre»... o algo más.

III C. G., 153: Nadie se mueve hacia un fin que estima imposible alcanzar. Por tanto, para que uno tienda a un fin, es necesario que se aficione a él como posible de alcanzar; y este afecto es la esperanza. Si, pues, la Gracia dirige al hombre al fin último de la Bienaventuranza, es necesario que imprima en él la esperanza de conseguirlo.

III C. G., 153: Quien ama desea unirse, cuanto le sea posible, con el amado... Si, pues, la Gracia hace al hombre amante de Dios, debe causar en él un deseo de unirse con Dios, cuanto sea posible. Ahora bien, la Fe, causada por la Gracia, declara ser posible la unión del hombre con Dios en perfecta fruición, en lo que consiste

la felicidad. Por tanto, el deseo de la felicidad lo causa en el hombre el amor de Dios; pero el deseo de una cosa molesta si no hay esperanza de conseguirla. Por eso fué conveniente que la Gracia, causante de tal amor y de la Fe, causara también la esperanza de la futura felicidad.

Comp. Theol., c. 107: Como el pasar de la potencia al acto o es movimiento o se asemeja a un movimiento, en el proceso para conseguir la felicidad sucede algo semejante a un movimiento o mutación natural. En los movimientos naturales se da: 1) alguna propiedad por la que el ser se proporciona o inclina al movimiento (por ejemplo: la gravedad, en los cuerpos que caen) y sin esta proporción al fin no se daría movimiento natural hacia un determinado fin; 2) el mismo movimiento natural; 3) la forma obtenida (por ejemplo: el lugar ocupado, si el movimiento es local); 4) el descanso en la posesión de la forma (lugar). En el movimiento intelectual hacia el fin, se dan, pues, cuatro cosas: 1) el amor o inclinación al fin; 2) el deseo, que es cierto movimiento hacia el fin, y las acciones que se siguen de ese deseo; 3) el fin (forma) obtenido por el entendimiento; 4) el gusto consiguiente, que no es sino el descanso de la voluntad en el fin obtenido.

Ante todo nótese el paralelismo de este texto con el inmediatamente anterior *III C. G., c. 153*.

Además advirtamos que en este texto se trata de un deseo de la voluntad, porque:

- a) el descanso (cf. 4) es de la voluntad: es la fruición de que hablaba *III C. G.*
- b) por las acciones que dice seguirse de tal deseo: e. d. acciones imperadas.

¿Se trata de un deseo «natural» de la voluntad? Parecería indicarlo la comparación con el movimiento natural (de la gravedad). Pero no hay tal: es sólo una comparación y «comparatio non tenet in omnibus».

Esta interpretación se confirma por el paralelismo con el texto *III C. G.* que explícitamente habla de un amor (y deseo) causado por la Gracia.

I-II, 5, 8, c.: «Feliz quien tiene lo que quiere»; esto es verdad si se entiende de todo lo que el hombre quiere por apetito natural... pues nada hay que sacie el apetito natural del hombre, si no es el bien perfecto que es la felicidad. Pero si se entiende de las cosas que el hombre quiere deliberadamente (secundum apprehensionem rationis) en tal caso, tener todo lo que el hombre quiere no lleva a la felicidad, sino más bien a la miseria; en cuanto hay cosas que cuando se tienen impiden alcanzar lo que se quiere naturalmente: como cuando la razón admite como verdadero lo que impide el conocimiento de la verdad.

I-II, 62, 3, c.: Las virtudes teológicas ordenan al hombre a la felicidad sobrenatural, como por inclinación natural es ordenado a su fin connatural. Esto se hace: 1) en cuanto a la razón o entendimiento, en cuanto éste posee los primeros principios naturales conocidos por la luz natural del mismo, de los que parte la razón tanto en las cosas especulativas como en las prácticas; 2) por rectitud de la voluntad que naturalmente tiende al bien racional. Pero estas dos cosas le faltan al hombre en orden a la felicidad sobrenatural, según lo que dice *I ad Cor. II, 9*: *Oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus diligentibus se.* Por eso fué necesario que en cuanto a ambas cosas algo sobrenatural se le diera al hombre en orden al fin sobrenatural. Lo primero, en cuanto al entendimiento, se le dan al hombre ciertos principios sobrenaturales, que se poseen por luz divina: tales son los dogmas (credibilia) acerca de los cuales versa la Fe. Lo segundo, la voluntad es ordenada hacia ese fin, en cuanto a la intención hacia él como hacia algo que es posible conseguir, lo que es propio de la Esperanza; y en cuanto a la unión espiritual, por la que en cierta manera se transforma, lo cual se hace por la Caridad.

Este texto explicita la razón de la necesidad de las tres virtudes teologales (y consiguientemente de la Gracia) para que la *voluntad* tienda al fin sobrenatural. Resumiendo, dice que para

que el hombre se oriente hacia el fin sobrenatural, sobrenaturalmente se le debe dar:

- 1) en cuanto al entendimiento: lo que debe creer, por la Fe: ante todo, la posibilidad concreta de dicho fin; e. d., que está elevado al orden sobrenatural, y que en él puede llegar al fin sobrenatural.
- 2) en cuanto a la voluntad:
 - a) para que tienda a ese fin: la Esperanza;
 - b) para que se una a ese fin: la Caridad.

Advirtamos finalmente la cita *I ad Cor. II, 9*, que veremos ser propia de los textos que tratan de la voluntad.

II. — Comentario

Existe, pues, en *la voluntad* un deseo *no natural* de *la visión sobrenatural*.

El sentido *inmediato* de dicho epíteto «no-natural» (en los textos que se refieren a la voluntad respecto del fin sobrenatural; prescindiendo totalmente de cualquier otro texto en que se use el mismo epíteto «no-natural» en otro sentido) es el de «libre». Pero *mediatamente* significa además «sobrenatural». Porque un acto libre²¹ acerca del fin sobrenatural, presupone el conocimiento de su objeto como concretamente posible; y tal acto sólo se puede tener después de la Revelación del hecho de nuestra elevación al orden sobrenatural. Por tanto tal acto es sobrenatural.

²¹ «*Voluntas perfecta non est nisi possibilium*», repite S. Tomás: *In II Sent.*, 33, 2, 2 ad 2; *in IV Sent.*, 14, 1, 1, 6 ad 3; *in IV Sent.*, 17, 2, 1, 1 ad 3; *De Malo*, 16, 3 ad 9; *I-II*, 13, 5 ad 1; *III*, 21, 4, c.

Cualquiera que sea el sentido que le da S. Tomás a «*voluntas perfecta*» en otros textos (cf. Gagnebet (AM), pp. 79-81), en estos textos se opone a «*veleidad*» = e. d., no es una voluntad condicionada (*vellem si possem*) sino absoluta.

He aquí otro ejemplo de cómo muchas de las discusiones entre los autores no afectan directamente a lo esencial de mi trabajo: voy por otro camino, procurando tener delante todos los textos (moralmente todos) del S. Doctor, antes de aventurar una interpretación. Con tal método, desaparecen muchos problemas, que sólo se le presentan a quien lee a S. Tomás con maneras de ver (y definiciones de palabras) propias.

Tal interpretación se confirma con todo el conjunto de textos que afirman la sobrenaturalidad del apetito de la voluntad respecto del fin sobrenatural. Si reducimos a esquema las razones por las que S. Tomás afirma la necesaria sobrenaturalidad de un apetito de la voluntad respecto de la visión de Dios, veremos ser las siguientes:

- 1) por ser *meritorio* tal apetito:
In IV Sent., 49, 1, 3, 3 ad 1;
De Ver., 22, 7, c.
- 2) porque tal apetito presupone *la Gracia*:
III C. G., 152;
III C. G., 154;
De Ver., 27, 2, c.;
I-II, 114, 2, c.
- 3) porque presupone *la Fe*.
In I Sent. Prol., 1, 1;
III C. G., 153;
III C. G., 154;
De Ver., 14, 2, c.;
De Ver., 14, 3, 9;
I-II, 62, 3, c.
- 4) porque supone *la Esperanza*:
III C. G., 153;
III C. G., 154;
I-II, 62, 3, c.;
II-III, 17, 2 ad 1.
- 5) o porque es acto de *Caridad*:
In II Sent., 27, 2, 3 ad 5.
- 6) o, en general, porque supone *las virtudes Teologales*:
In III Sent., 23, 1, 4, 3, c.;
In III Sent., 23, 1, 4, 3 ad 2;
I-II, 62, 1, c.;
I-II, 62, 1 ad 3;
I-II, 62, 3, c.

El texto *I-II, 62, 3, c.* resume todas estas razones intrínsecas por las que el *apetito de la voluntad* respecto de la visión sobrenatural *debe ser sobrenatural*²².

²² La enumeración de textos no pretende ser exhaustiva. Ni es necesario que lo sea, para obtener mi intento. No he hecho sino tomar los textos que

Por eso cuando un texto trate de un apetito respecto del fin sobrenatural, y afirme ser sobrenatural por una de estas razones, podemos interpretar que se trata de un apetito de la voluntad, aunque no lo diga explícitamente.

Además, creo que la sola presencia del texto de S. Pablo *I ad Cor. II, 9* es una razón extrínseca de congruencia para deducir lo mismo, en caso que no sólo falte la referencia explícita a la voluntad sino también cualquiera de esas razones intrínsecas. Santo Tomás cita este texto en los siguientes sitios donde evidentemente trata del apetito sobrenatural de la visión de Dios:

In II Sent., 29, 1, 1, c.

In III Sent., 23, 1, 4, 3, c.;

In III Sent., 23, 1, 4, 3 ad 2;

I-II, 62, 3, c.;

I-II, 114, 2, c.;

III, 114, 2, c.;

In II Cor. V, 2.

Ya veremos más adelante la razón de mi empeño en contar con una razón, sea intrínseca, sea extrínseca, para poder determinar si en un texto S. Tomás habla del apetito de la voluntad o de otro apetito respecto de la visión de Dios.

Por el momento sólo diré que todos los textos citados en este Capítulo son los que he encontrado en los autores que niegan que S. Tomás admita un apetito natural de la visión de Dios²³.

los autores *suelen citar cuando se oponen* a la idea de que S. Tomás defienda un apetito *natural* de la visión de Dios. Para que se vea que he tenido en cuenta lo que dicen mis adversarios.

²³ Cfr.: *Mulard* (DN), pp. 5-19; *Dumont* (AI), pp. 18-23-25; *Maquart* (EPh), p. 356 nota; *O'Connor* (NB), p. 228; *Donnelly* (Di), p. 217; *De Blic* (BM), p. 98; *Gagnebet* (AN), p. 34, nota; *Donnelly* (Gr), p. 394, nota 62.

Precisamente porque no pretendía agotar la serie de textos que tratan del apetito *sobrenatural* de la *voluntad* respecto de la visión de Dios, me he detenido en explicitar las razones intrínsecas (mérito, gracia, virtudes teologales) y también una extrínseca, la cita *ad Cor.*, por las que se puede saber si un texto pertenece a la serie de textos de los apetitos de la voluntad.

Recuérdese que en el capítulo anterior encontramos otra señal (o razón) que nos puede servir para determinar que un texto se refiere a la relación de la voluntad con el fin último: la distinción entre felicidad «en general», y felicidad «particular».

Ciertamente que S. Tomás en estos textos no admite un apetito natural de tal visión: explícitamente dice que el apetito de que trata en estos textos es sobrenatural. Pero, ¿es este apetito *de la voluntad el único* apetito de que habla S. Tomás *respecto del fin sobrenatural*? Si así fuera, la tesis del apetito natural de ver a Dios encontraría ante sí esta serie impresionante de textos que le impedirían contar con el apoyo de S. Tomás. Pero si además de esta serie se pudiera encontrar en el mismo S. Doctor otra serie, que traten, sí, de un apetito *del hombre respecto de la misma visión de Dios*, del que sin lugar a dudas afirme ser *natural*, habría lugar para pensar que esa nueva serie (contradictoria con la anterior) pertenece a *otro apetito*: sea otro apetito *de la misma* voluntad, sea apetito *de otra* potencia humana.

Esta nueva serie de textos es objeto del capítulo siguiente: entonces diré si en ellos se trata *de otro* apetito *de la misma* voluntad, o si de un apetito *de otra* potencia.

Los modernos comentaristas que defienden la tesis del apetito natural de ver a Dios como de S. Tomás, han preferido la primera hipótesis. Para ellos, además del apetito sobrenatural de la voluntad respecto del fin sobrenatural, existe *otro* apetito natural en la *misma* voluntad, respecto del *mismo* fin. Consiguientemente, se ven abocados al problema exegético de interpretar el sentido de este epíteto «natural» cuando se aplica a la voluntad respecto del fin sobrenatural, de modo que no se contradiga el sentido del epíteto «no-natural» que el mismo S. Doctor aplica a la *misma* voluntad respecto del *mismo* fin sobrenatural ²⁴.

Así se explican los diversos matices entre estos autores, según se ingenian en hallar este o aquel sentido al epíteto «na-

²⁴ Casi nadie ha pretendido solventar la dificultad exegética de S. Tomás diciendo que se trata de apetitos *de la misma* voluntad respecto *de distintos fines*. S. Tomás hablaría de un apetito *natural* respecto de una *visión natural* de Dios; y de un apetito sobrenatural de la misma voluntad, pero respecto del fin sobrenatural, la *visión sobrenatural* de Dios.

Esta distinción entre visión natural y sobrenatural la propuso Descoqs (My), pp. 125-133, basándose en la distinción entre Dios-Uno y Dios-Trino. Le ha contestado con alguna dureza De Broglie (UF), pp. 186-188, negando tal distinción de visiones (inmediatas ambas) aun desde el punto de vista teológico:

tural»; sentido que oscila entre «no-libre» y «no-sobrenatural», y que depende de los grados de libertad (porque no hay grados de sobrenaturalidad cuando se trata de la visión de Dios, absolutamente sobrenatural) que se puedan considerar en la voluntad humana respecto del fin último.

Por el momento basta con haber indicado el camino que han seguido casi todos, al encontrarse con el apetito no-natural y sobrenatural de la voluntad respecto del fin sobrenatural.

Y basta también con haber insinuado otro posible camino de solución de la aparente contradicción entre los textos de S. Tomás: el que se trate de apetitos *de distintas* potencias humanas, respecto *del mismo* fin sobrenatural.

CAPÍTULO V

Deseo natural de la visión de Dios

Llegamos al punto central de nuestra tesis: el deseo *natural* de la visión de Dios.

Prescindo momentáneamente de las conclusiones del capítulo anterior —acerca de un apetito *no natural* de la misma visión— para poder leer sin prejuicios, es decir, sin miedo que el S. Doctor se contradiga si ahora afirma un apetito natural de ver a Dios. Si después de este capítulo la contradicción sale al paso, será cuestión de atender a ella, para mostrar, si se puede, que es aparente. Por el momento, hasta de su posibilidad conviene prescindir.

En los textos que citaré, no siempre se afirma con todas las letras un *deseo natural* de ver a Dios. A veces se dice, equivalentemente, como por ejemplo: deseo natural que *no se aquieta si no se llega a ver a Dios* por su esencia. A veces, explícitamente: sobre todo en la *Contra Gentes*, obra filosófica por excelencia; o, más bien, apologética.

«Hinc vides cur praedicta hypothesis —per modum merae quaestionis proposita— vix censeri possit esse omnino tuta». También la ha rechazado *De Lubac* (Sur), pp. 439-447.

Por eso me he limitado a indicar la otra solución, más común.

Como es natural, los textos explícitos confirman los equivalentes.

I. — Textos

In Mt., 5: El deseo natural de saber no se aquietta hasta que se llega a la primera causa, es decir, a ver la esencia divina.

En el contexto, S. Tomás, cuando refuta a los adversarios que niegan la posibilidad de la visión de Dios, hace diferencia entre los argumentos que prueban la posibilidad por la Escritura, y los que la prueban por el argumento del apetito natural de ver a Dios. Indicio de que consideraba a este último como argumento de razón: «Primero, porque contradice la autoridad de la Escritura Santa (y cita textos)... Además, contradice a la razón, porque... (y cita el argumento del apetito natural)».

In Boet. de Trin., 6, 4 ad 5: Aunque el hombre se incline naturalmente hacia su fin último, no puede con todo conseguirlo naturalmente, por la eminencia de este fin.

III C. G., c. 40: La felicidad, que es el último fin, aquietta...

III C. G., c. 50: Nosotros, por más que conozcamos que Dios existe y otras cosas de El, no dejamos de desear más y deseamos conocerlo por su esencia.

III C. G., c. 50: Su deseo natural los lleva hasta la misma esencia de Dios.

III C. G., c. 50: No descansa el deseo de saber, impreso naturalmente en todas las sustancias intelectuales, hasta que ven la misma esencia divina.

El conocimiento natural imperfecto de Dios no aquietta el deseo natural, sino que lo excita más aún a ver la misma esencia divina.

III C. G., c. 51: Entender (ver, por la conclusión del silogismo en el contexto) la divina sustancia... lo desean naturalmente todas las mentes.

Si no fuera posible llegar a ver la divina sustancia, como lo desean naturalmente todas las mentes...

III C. G., c. 57: Consta (c. 50) que toda sustancia intelectual tiende, con deseo natural, a la visión de Dios.

Más arriba se ha probado que todo entendimiento desea naturalmente la visión de Dios.

In Io., 1, 11: El deseo natural del entendimiento...

Aquí también, en el contexto, distingue entre el argumento de Escritura y los de razón, uno de los cuales es el del apetito natural de ver a Dios.

In I Cor., 13, 12: Sería vano el deseo natural en el hombre de llegar a la primera causa de todas las cosas, y conocerla por sí misma.

Aquí también, en el contexto, distingue entre argumento de Escritura y argumento de razón.

I, 12, 1, c.: Asimismo es contra razón... (y expone el argumento del apetito natural, después de haber dicho que es contra la fe).

I-II, 3, 8, c.: Si el entendimiento humano, conociendo la esencia de un efecto creado, sólo conociera la existencia de Dios, no... sino que le quedaría el deseo natural de inquirir la causa; y no sería perfectamente feliz. De modo que para que el entendimiento sea perfectamente feliz, se requiere que llegue hasta la esencia de la primera causa. De modo que alcanzará su perfección por unión con Dios como con su objeto, en la cual unión consiste únicamente la felicidad del hombre, como arriba se dijo.

Comp. Theol., c. 104: No puede aquietarse nuestro deseo natural de saber, si no conocemos la primera causa, no de cualquier manera, sino por su esencia.

II. — Comentario

Es pues evidente que S. Tomás habla de un deseo natural de ver a Dios. No es uno que otro texto; ni en esta o aquella obra solamente; ni sólo en su juventud intelectual, cuando su juicio podía cambiar con los años. Es todo un conjunto de textos, una frase hecha que aparece en todas sus obras, y a lo largo de todos sus años de estudio acerca del problema de las relaciones entre la naturaleza y lo sobrenatural. Es la parte esencial

de un argumento que nunca abandona, cuando se encuentra ante un adversario que pretende negar la posibilidad misma del orden sobrenatural.

Ahora bien, esta constancia agudiza nuestro problema textual: la contradicción, también «evidente», con la serie de textos vistos en el capítulo anterior. Y no digamos nada —por ahora— de los problemas más profundos y de más importancia en la obra de un teólogo Doctor de la Iglesia: el apetito natural del fin sobrenatural... la exigencia de lo sobrenatural... la imposibilidad de una no-elevación al orden sobrenatural.

Los comentaristas que me han precedido se han apresurado a distinguir entre dos apetitos, *ambos de la voluntad*, uno natural y otro no-natural, respecto *de la misma visión* sobrenatural. Tal distinción quita de raíz la contradicción: pero deja tras de sí una cicatriz no tan fácil de sanar. ¿Qué «naturalidad» es ésta en un apetito de la voluntad respecto de la visión de Dios? Es más fácil de ver la no-naturalidad del apetito de la voluntad: recuérdense las razones que daba S. Tomás para probar que este apetito podía ser meritorio, y que necesitaba de la fe y de la esperanza; todas estas razones hacen más inteligible el apetito no-natural... y parecen no dejar lugar, en la misma voluntad, a un apetito natural de la misma visión.

Pero por el momento no me interesa la distinción en sí, sino su historicidad: ¿tiene fundamento en los mismos textos de S. Tomás? No niego que sea suficiente para poder solventar la contradicción textual; sino que pregunto si es S. Tomás quien la propone... o sus intérpretes, apurados al no ver otra solución.

Podría decirseme que la suficiencia de la distinción equivale a hallarla implícita en S. Tomás. Respondo que una solución *implícita* es aceptable, siempre que no se halle otra *explícita*. Por tanto, antes de aceptarla, debo intentar al menos hallar la explícitamente propuesta por el mismo S. Doctor... si es que se dió cuenta, él mismo, de la contradicción textual, y quiso tomarse el trabajo de soltarla.

Mi intento se justifica. Porque la solución indicada, por la distinción de dos apetitos *de la misma voluntad*, tiene el inconveniente de sus consecuencias: una vez planteada, obliga a tratar de explicarla, explicando en qué consiste esa «naturalidad»,

intermedia entre la no-naturalidad (libertad) y la sobrenaturalidad de la volición respecto de la visión de Dios. Ahora bien, como acerca de tal «naturalidad» no se encuentran muchos textos en S. Tomás, se agudiza el ingenio de sus patrocinadores, y se ejercita en hacer decir a los pocos textos lo mucho que tienen que decir para acabar por explicarla. Así nacen todas las sentencias que se conocen, que no son pocas, y que no parecen agotar las posibilidades de otras por conocer.

Esta variedad de explicaciones es un nuevo motivo para una búsqueda de una solución explícita del mismo S. Doctor. Parece raro que, ante una contradicción tan evidente, no en uno que otro sitio de sus obras, ni en un problema secundario, sino en el problema del fin del hombre, tan del gusto metafísico y religioso de S. Tomás, no se hubiera éste preocupado por solventarla. Precisamente usaba del argumento del deseo natural de ver a Dios contra adversarios acérrimos, que no le hubieran dejado pasar contradicción tan evidente consigo mismo... y también con toda la tradición teológica, que si alguna cosa afirmaba con unanimidad, era la sobrenaturalidad de nuestros actos respecto de nuestro último fin. Si una de las preocupaciones metodológicas más constantes del S. Doctor era no prestarse a la irrisión de los infieles, proponiéndoles, para que creyeran, argumentos débiles ¿no iba a ser débil un argumento en que, quien lo proponía, parecía contradecir no sólo a la tradición, sino a sí mismo?

Dispuesto ya a intentar esta búsqueda de una solución explícita del mismo S. Doctor, de la contradicción a que nos han abocado los textos citados en los dos capítulos: el del apetito no-natural, y el del apetito natural de la visión, debo hacer una advertencia acerca de su originalidad. La inmensa mayoría de los comentaristas que conozco, casi inconscientemente, han dado por supuesto que ambos apetitos radicaban en la voluntad: ¿cuál, si no, podía ser el asiento de un apetito, precisamente respecto del bien o felicidad última, la visión de Dios? Alguno que otro no deja de hablar de manera que insinúa mi solución (la adelanto: consiste en situar el deseo natural de la visión en el entendimiento, dejando en la voluntad el apetito no-natural de la misma); por ejemplo, dicen a veces que el entendimiento desea ver a Dios; pero luego no se ve que perseveren en esta manera

de hablar; y mucho menos se ve que la tengan en cuenta en el mismo S. Tomás.

Con todo, un autor hay que casi parece proponer la misma solución que la mía: de tal manera distingue los dos apetitos que hasta opone el uno, del entendimiento, al otro, de la voluntad. Pero niega que S. Tomás afirme que el hombre apetezca naturalmente ver a Dios. Por tanto, aunque parece intuir la solución, no la aplica a nuestro problema²⁵, el de la contradicción de apetitos respecto de la misma visión de Dios.

Dejados, pues, todos estos autores, vayamos al mismo S. Tomás; y, como siempre, primero a sus mismos textos.

Siempre el mismo método en esta tesis: que S. Tomás explique a S. Tomás.

²⁵ O'Connor (EG), p. 185 concluye su estudio (es su obra publicada el año 1947): «La diferencia entre S. Tomás y sus comentaristas no puede ser más sencilla: ellos han encontrado en su enseñanza un *deseo natural de la visión beatífica* que les crea un problema. S. Tomás, por su parte, *nunca habla de tal deseo*, y por esta razón el problema de sus comentaristas no parece existir para él. Ellos han mezclado el deseo natural de conocer, *del entendimiento*, con el deseo de la felicidad, *de la voluntad*; como si S. Tomás enseñara que Dios era el objeto de este último deseo como lo era del primero. S. Tomás nunca confunde los dos deseos naturales...».

El mismo autor, en el año 1940, escribía (DG), p. 262: «El *único deseo natural* que S. Tomás afirma respecto de Dios, es una determinada tendencia, existente en todas las creaturas intelectuales, *hacia la posesión de la verdad* —tendencia que no puede ser satisfecha sino por el conocimiento y visión de la esencia de Dios. Este deseo no es un acto elícito, ni una tendencia que es al mismo tiempo natural y cognoscitiva. Es natural, porque está determinada *por la naturaleza de la voluntad*, que tiende hacia la verdad como hacia el bien del entendimiento. Es cognoscitiva, en cuanto que se sigue del conocimiento de los efectos...».

De modo que en este escrito —como dije, del año 1940— aunque parece distinguir las dos potencias, más bien distingue dos tendencias de una misma potencia, la voluntad; sobre todo, cuando dice: «...determinada por la naturaleza de la voluntad...».

Por mi parte, el año 1945, escribí «*instar manuscripti*» un trabajo, que fué publicado el año 1946 (*H. B. Pita*, S. I., Theodicea, Bs. As., 1946), donde proponía la solución, que ahora desarrollo en esta tesis, de los *dos* apetitos, el uno natural y el otro no-natural (y sobrenatural) de distintas potencias.

CAPÍTULO VI

Deseo natural del entendimiento

Hasta este momento, los textos citados se referían al apetito de la voluntad respecto de la felicidad en general y de la visión beatífica en particular.

Comienza una serie de textos que se refiere a apetitos y deseos naturales:

- a) que *no* se dice *explícitamente* que radiquen en la voluntad;
- b) *lógicamente* parecen pertenecer a otra potencia; e. d., si se quiere evitar una contradicción lógica entre textos de S. Tomás;
- c) *implícitamente* (por el objeto que se les asigna: saber... conocer... ver...) parecen radicar inmediatamente en el entendimiento;
- d) por fin *explícitamente* varios de esos textos hablan de apetitos y deseos del entendimiento.

Para ordenar de alguna manera este material, ordeno los textos según los diversos objetos asignados a estos deseos del entendimiento: saber, conocer la causa, conocer la esencia de la causa, conocer a Dios.

*I. — Textos**1.—Deseo natural de saber.*

III C. G., 25: Cuanto más uno sabe, más desea saber.

III C. G., 48: En esta vida cuanto más uno entiende, más se enciende el deseo, natural en todos, de saber; a no ser que alguno alcance a saberlo todo, lo cual no le ha sucedido aún a ningún puro hombre.

III C. G., 50: El deseo de saber impreso naturalmente en todas las substancias intelectuales...

III C. G., 50: Ningún otro deseo nos arrastra tan arriba como el deseo de la verdad.

III C. G., c. 68: Un deseo del hombre, en cuanto ser intelectual, es el de conocer la verdad... Y este deseo se consuma en la visión de Dios, en la que, como hemos visto (c. 50) se conoce todo lo que *la inteligencia desea naturalmente* saber.

I, 12, 8, ad 4: El deseo natural de la creatura racional tiende a saber todo lo que pertenece a la perfección de la inteligencia; y tales son las especies, los géneros y las razones (causas) de las cosas... no los individuos y sus pensamientos y obras... como tampoco todos los posibles.

Comp. Theol., c. 104: El deseo natural que tenemos de saber.

2.—*Deseo natural de conocer la causa.*

In Mt., 5: El deseo natural en el hombre de saber, consiste en que cuando se ve un efecto, se inquiresu su causa.

III C. G., c. 25: En el hombre existe...

III C. G., c. 50: Cuando sabemos que algo existe, deseamos naturalmente conocer su por qué... qué es en sí mismo, es decir, conocer su esencia... El conocimiento de un efecto excita el deseo del conocimiento de su causa; por tanto, no descansa el deseo de saber, naturalmente impreso en todas las sustancias intelectuales, si conocido un efecto no conoce la sustancia de su causa.

In Io., 1, 11: El *deseo natural del entendimiento* es saber y conocer la causa de todos los efectos conocidos por él.

De Virt., 1, 10, c.: Es innato en el hombre...

I, 12, 1, c.: Existe en el hombre...

I, 10, 8, ad 4: El deseo natural de la creatura racional tiende a saber todas las cosas que pertenecen a la perfección de la inteligencia...

Comp. Theol., c. 104: Tal es en nosotros...

I-II, 3, 8, c.: El objeto del entendimiento es la esencia de las cosas (su «qué es»), de modo que en tanto se perfecciona en cuanto conoce la esencia de las cosas. Si pues un *entendimiento* conoce la esencia de un efecto, que no le permite conocer su causa, aunque sepa que la causa existe, no se dice que conoce simplemente la

causa. Y por tanto *queda en el hombre el deseo natural*, cuando conoce un efecto y sabe que tiene causa, de conocer la esencia de tal causa.

3.—*Deseo natural de conocer la esencia de la causa.*

Los textos correspondientes han sido citados a propósito del conocimiento de la esencia, y de las causas de los efectos.

4.—*Deseo natural de conocer (contemplar) a Dios.*

III C. G., c. 25: Cuanto más uno sabe, más desea saber. Ahora bien, cuanto más velozmente tiende uno hacia algo, quiere decir que no tiende indefinidamente, sino hacia algo determinado (como el cuerpo que tiende a ocupar su lugar, tiende más velozmente cuanto más cerca está de él). Por tanto, el deseo natural que tiene el hombre de saber tiende a algo determinado... que no puede ser sino lo mejor de todo lo que se puede conocer: Dios.

III C. G., c. 25: En el hombre existe naturalmente el deseo de conocer la causa de lo que ve... Ni descansa en su inquisición hasta que llega a la primera causa, Dios. Por tanto, el hombre desea naturalmente, como último fin, conocer a Dios.

Además, el *entendimiento* humano conoce el ser universal; por tanto, *desea conocer* su causa, que es Dios.

III C. G., c. 50: Los ángeles desean más...

In Io., 1, 11: El *deseo natural del entendimiento* es saber y conocer la causa de todos los efectos conocidos por él; y no se satisface (no cesa de desear) sino con la ciencia y conocimiento de la primera y universal causa de todas las cosas, que no tiene causa... Dios.

De Virt., 1, 10, c.: Es innato en el hombre...

II. — Comentario

Una visión del conjunto de los textos, según los puntos señalados, nos permite advertir que el *deseo* del conocimiento de Dios, *natural del entendimiento humano*, tiene cuatro etapas:

1. — Una más fundamental o radical, si así se puede decir: el deseo *de conocer*. Es la misma potencia del entendimiento que, como potencia que es del conocer, desea naturalmente su propio acto. Así lo dice el siguiente texto:

De Ver., 22, 12, ad 2: *comienza* (la actividad de las potencias superiores del alma) con el apetito natural *del entendimiento* hacia su propio acto.

Cfr. *I*, 82, 4, ad 1 et ad 3.

2. — Una segunda etapa, todavía natural, pero ulterior: el deseo *de saber*, es decir, de conocer la esencia de las cosas cuya existencia conoce. Lo dice explícitamente:

III C. G., c. 50: Cuando sabemos que algo existe, deseamos naturalmente conocer su por qué... qué es en sí mismo: es decir, su causa.

3. — Una tercera etapa, aún natural, pero más avanzada; diría más educada: el deseo *de saber la esencia de la causa*. Lo dice el texto siguiente, a la vez que resume todas las etapas anteriores:

I-II, 3, 8, c.: El objeto del entendimiento es la esencia de las cosas (su «qué es»), de modo que en tanto se perfecciona en cuanto conoce la esencia de una cosa. Si pues un entendimiento conoce la esencia de un efecto que no le permite conocer la esencia de su causa, aunque sepa que la causa existe, no se dice simplemente que conoce la causa. Por tanto, *cuando* el hombre *conoce* un efecto *y sabe que tiene causa*, le queda el deseo natural de conocer la esencia de esa causa.

4. — La cuarta y última (por ahora) de las etapas es el deseo, también natural, de conocer a Dios: no sólo en cuanto a la existencia, sino también, y sobre todo, en cuanto a su esencia. En otras palabras más tradicionales: el deseo *de contemplar a Dios* en sus efectos (en uno mismo, y en las cosas que nos rodean). Basta recordar:

In Io., 1, 11: El deseo natural del entendimiento es saber y conocer la causa de los efectos conocidos ya por él; y no se satisface (queda el deseo) sino con la ciencia y conocimiento de la primera y universal causa de todas las cosas, Dios.

Estas son las cuatro *etapas*, todas *naturales*, del deseo del entendimiento²⁶. Cuatro etapas naturales: *por su origen*, que es la naturaleza del entendimiento, como potencia que es del conocer; y *por su necesidad*, ya que si el entendimiento dejara de tender, dejaría de ser (su ser de potencia activa, es tender).

Si quisiéramos distinguirlas entre sí (S. Tomás no lo hizo explícitamente) diríamos que la primera etapa, la más fundamental, es *el deseo innato* de saber, pues el entendimiento nace con él: «*statur in appetitu intellectus in proprium actum*» *De Ver.*, 22, 12, *ad 2*. Y las otras tres etapas, *deseos adquiridos* por reflexión o educación²⁷.

Pero nos apartaríamos del propósito inicial de no sólo pensar, sino también hablar como S. Tomás. Pues el S. Doctor en ningún texto de los citados habla de un deseo «innato» y «adquirido», sino que siempre dice *natural*.

El S. Doctor nos habla de un deseo del entendimiento: no una sino varias veces; no sólo en ésta o aquélla de sus obras, sino en todas; no en un momento de su vida, sino siempre.

Por el contrario, en la concepción que entre nosotros preva-

²⁶ Digo del *entendimiento*, porque en ningún texto de los citados S. Tomás dice que la voluntad desee; a lo más, dice que el hombre desea conocer. Pero lo podría decir: porque así como el entendimiento reflexiona sobre la voluntad, y conoce que la voluntad quiere, así la voluntad puede «reflexionar» sobre el entendimiento, y querer que el entendimiento conozca. Tal sería un deseo natural *de la voluntad y de conocer* (es decir, de que el entendimiento conozca). Pero de hecho S. Tomás sólo una vez insinúa que así se podría hablar (*I*, 82, 4 *ad 1*), pero no lo suele hacer. Ya diré algo más acerca de esto mismo, en las conclusiones de esta parte.

²⁷ Nótese el papel que tiene, en estas etapas naturales pero ulteriores del apetito natural de saber, el *principio de causalidad*: su conocimiento reflejo («*cuando conoce un efecto... y sabe que tiene causa*») es el que excita el deseo de conocer la causa; y, últimamente, por interacción del mismo, excita el deseo de conocer a Dios.

Digo esto solamente de paso, para distinguir la tendencia intelectual de S. Tomás hacia Dios, de las de Blondel o Maréchal: éstas son más inmediatas, pues prescinden de todo principio reflejo progresivo. Una *prueba* de la existencia de Dios, *basada* en el apetito natural de Dios, *según lo entiende S. Tomás*, no sería inmediata: *no prescindiría del principio de causalidad*. Aunque tendría valor apodíctico, porque un apetito natural ha de *poder ser saciado*; y como éste de ver a Dios sólo Dios (si quiere) *puede* saciarlo; luego, *existe* Dios.

lece —y que piensa fundarse en S. Tomás— todas las manifestaciones «afectivas» del espíritu humano: sus apetitos, deseos, temores, angustias... brotan de la voluntad. En esa vida «afectiva» de la voluntad, el entendimiento no tiene otra función que la de presentarle objetos. «Nihil volitum quin praecognitum» parece pretender sintetizar toda la vida del espíritu, a la vez que pretende colocar cada personaje en su lugar: la inteligencia, sierva de la voluntad, la cual se presenta como sintetizando en sí toda la «afectividad» del espíritu humano; la inteligencia es el «lazarillo» de la ciega voluntad.

Tal es la concepción más común de la vida del espíritu humano. Tomada en sentido asertivo, es verdadera; y se encuentra en S. Tomás. Pero si se le quiere dar sentido exclusivo, no es la concepción de S. Tomás: éste no excluye el dinamismo, la vida, la «afectividad» propia del entendimiento.

De esta «afectividad» del entendimiento humano, sólo hemos indicado un aspecto: el fundamental ciertamente, pero que no es el único: el deseo natural de saber, radicado en el entendimiento. Los otros aspectos no son menos interesantes. Los descubriremos remontándonos al origen histórico, es decir, a las fuentes de donde los sacó S. Tomás.

La concepción del dinamismo propio del entendimiento, paralelo o tangente al dinamismo propio de la voluntad, nace con Aristóteles. Nace donde nace la filosofía aristotélica: en la concepción de la admiración como principio del filosofar²⁸.

Met. lib. I, lect. 3: Los hombres, ahora y siempre, comenzaron a filosofar movidos por la admiración.

Sobre esta base aristotélica, S. Tomás desarrolló toda su concepción de la admiración como principio del filosofar. Hela aquí, esquematizada en etapas²⁹:

²⁸ En cuanto en Aristóteles la encontró S. Tomás.

Ya *Clemente de Alejandría* decía (*Stromata*, II, 9, 45): «La primera palabra de la filosofía, es la admiración. Así dice *Platón* en el *Teetetos*...»

Platón ponía en boca de *Sócrates* (*Teetetos*, n. 155, edic. crít. Hirschig, 1915): «es lo que más hacen los filósofos, admirarse; la admiración es, y no otro, el principio de la filosofía».

Cfr. *Telechea*, S. I., «La admiración, deseo del entendimiento y comienzo de la filosofía», *instar manuscripti*, San Miguel, 1949.

²⁹ Cfr. *M. A. Fiorito*, S. I., «Notas acerca de un método humano de filosofar», *instar manuscripti*, San Miguel, 1951.

1. — El entendimiento naturalmente *desea saber*; y este apetito natural es su primer movimiento (y es su mismo ser).

2. — Y naturalmente, *sabe algo*:

- a) por la conciencia propia: sabe que existe y piensa... Y así adquiere sus *experiencias* fundamentales, a la vez que objetiva sus principios: de ser, causa, movimiento, libertad...
- b) *principios* que ya poseía como hábito natural: «intellectus principiorum».

3. — Pero un día surge ante él *lo admirable*, es decir, lo que contradice (o hace ininteligible) una de esas experiencias o uno de esos principios.

Y experimenta la *admiración*, mezcla de:

- a) *temor* de perder su bien (el saber lo que sabía) y quedarse con su mal, que es el dudar, o errar... o ignorar. Y además es
- b) *esperanza* de librarse de ese mal, y aún aumentar el bien, sabiendo algo más. De modo que lo que predomina es, en definitiva, el
- c) *deseo* de saber la causa de lo admirable (la solución de la contradicción, o la razón suficiente de la inteligibilidad).

4. — Así *comienza a filosofar*, investigando esas causas ocultas en lo admirable: comenzando por las más fáciles y próximas, para luego pasar a las profundas y remotas, hasta las últimas: *In Met., lib. I, lect. 3*, (Cath. n. 55).

5. — No filosofaría, si estuviera poseído del *estupor*, es decir, si tuviera

- a) *temor* del futuro (seguir ignorando, dudando, o equivocarse al querer salir de la duda o ignorancia); o sea de la misma inquisición, como tiene
- b) *temor* del presente.

Por eso el estupor es el impedimento del filosofar:

I-II, 41, 4 ad 5: excluye el deseo y la esperanza.

6. — Pero evitado este escollo, filosofa, *alimentando* su deseo de saber y *excitándolo* con nuevas cosas admirables:

III C. G., c. 48.

7. — Hasta llegar a lo más admirable de las cosas admi-

rables: Dios, cuya existencia, conocida por sus efectos, excita su *deseo de contemplarlo* (analógicamente) en su esencia:

In Io., 1, 11.

8. — Cuya contemplación *no puede serle fastidio*, porque en El siempre hay algo que admirar y desear conocer:

III C. G., c. 62.

Esta es la vida, el dinamismo del entendimiento humano: deseo de saber, admiración, temor, esperanza, estupor, deseo sin fastidio...

Esta vida, este dinamismo, comienza por el *deseo de saber* pero no termina con él. Sigue la *admiración*, que es una especie de deseo (*I-II, 32, 8, c.*) de saber, lleno de *esperanza*; que es lo opuesto al *estupor* (*I-II, 41, 4 ad 5*), que es un doble *temor*, sin deseo de inquirir. Y la admiración excluye el *fastidio* (*III C. G., c. 62*).

Lo repito, ésta es la vida, *el dinamismo del entendimiento humano*.

Y ésta la concepción de S. Tomás acerca del entendimiento humano, potencia del conocer. Concepción que necesitaré para poder explicar, sin contradicción con otros textos de S. Tomás, el deseo natural de ver a Dios.

CAPÍTULO VII

Deseo natural del entendimiento respecto de la visión

Una mirada retrospectiva al trabajo realizado, nos permite recordar que S. Tomás, respecto de la visión de Dios:

- 1) Admite *en la voluntad* un apetito *no natural*, además del apetito natural de la felicidad en general.
- 2) Afirma además un deseo *natural* de la misma visión, con lo que se plantea un problema textual de contradicción entre dos afirmaciones igualmente netas del S. Doctor, referentes a la misma voluntad respecto de la misma visión.
- 3) Finalmente, *prescindiendo de la visión de Dios* (al menos, así lo hemos visto nosotros en el capítulo VI) afirma,

en el entendimiento, un deseo *natural* de conocer en general, y en particular de contemplar a Dios.

Este último deseo natural nos invita a buscar en él la solución del problema de contradicción textual entre el apetito natural y el no-natural de ver a Dios. Por el momento, el apetito de saber es un apetito natural que se desarrolla por etapas, a medida que se educa (o excita) por los sucesivos conocimientos. La última de estas etapas era el deseo natural de contemplar a Dios. ¿No será el deseo de ver a Dios una nueva etapa del mismo? ¿No será un nuevo aspecto del dinamismo del entendimiento humano?

Esta es solución que intento en este capítulo.

Por primera vez, citaré a S. Tomás no en orden cronológico, sino en el orden lógico, comenzando por los textos más oscuros para terminar por los totalmente claros.

No es necesario que todos los textos digan que el entendimiento desea naturalmente ver a Dios; basta que esté deseo de ver a Dios se presente como una etapa ulterior del deseo natural de saber, pues ya sabemos que éste radica, para S. Tomás, en el entendimiento.

I. — *Textos*

III C. G., c. 51: Todas las *mentes* desean naturalmente llegar a entender (en el contexto, por la conclusión del silogismo, significa «ver») la esencia divina.

Explícitamente, el texto no habla del entendimiento. Otros lo harán.

I, 12, 8, ad 4: El deseo natural de la *creatura racional* tiende a saber todas las cosas que pertenecen a la perfección del *entendimiento*; tales son los géneros, y las especies, con sus razones (causas).

Este texto al menos señala que la razón del deseo de saber es la perfección propia del entendimiento: su término lo determina la naturaleza del entendimiento, potencia del universal «esencia».

I-II, 3, 8, c.: El objeto del *entendimiento* es la esencia de la

cosa (su «qué es»); de modo que se perfecciona en tanto que conoce la esencia de las cosas. Si pues el *entendimiento* conoce la esencia de un efecto, que no le permite conocer la esencia de su causa, aunque sepa que la causa existe, no se dice que conoce simplemente la causa. Y por tanto, queda en el hombre el deseo natural, cuando conoce un efecto y sabe que tiene causa, de conocer la esencia de tal causa.

Vuelve a señalarse que es la perfección del entendimiento (el ámbito de su objeto) lo que explica el deseo del hombre de saber.

Y nótese que cito estos textos implícitos, no porque falten los explícitos, sino para mostrar lo familiar que le es al S. Doctor la concepción del dinamismo del entendimiento: hasta el punto que no juzga necesario hablar siempre explícitamente de él.

I-II, 3, 8, c.: Si, pues, el *entendimiento* humano, conociendo la esencia de un efecto creado, no conociera de Dios sino que existe, no llegaría simplemente a la causa primera, sino que *le quedaría aún* el deseo natural de inquirir la causa; y *no sería* perfectamente feliz. De modo que para la perfecta felicidad se requiere que el *entendimiento* llegue a la esencia de la primera causa. Y así poseerá la perfección, por la unión con Dios como con su objeto; en la cual unión, como arriba se ha dicho, consiste la verdadera y única felicidad del hombre.

III C. G., c. 50: No hay que buscar la felicidad última sino en la operación del *entendimiento*, ya que ningún otro deseo nos arrastra tan arriba como el deseo del *entendimiento* respecto de la verdad. Porque todos los otros deseos, el del placer o el de cualquier otra cosa deseada por el hombre, pueden apaciguarse en otro objeto. Pero el deseo del *entendimiento* no descansa si no llega a Dios (y, por el contexto, se trata de llegar a ver a Dios).

III C. G., c. 68: Como hemos visto (c. 50) en la visión de Dios se conoce todo lo que el *entendimiento* desea saber.

Estos tres textos muestran claramente que el deseo de ver a Dios forma parte del dinamismo del entendimiento, cuya primera etapa es el deseo natural de saber.

III C. G., c. 57: Más arriba se ha probado (cc. 25, 50) que

todo entendimiento desea naturalmente la visión de la divina esencia.

Es éste el texto más explícito. Además, confirma la interpretación que dí de los textos superiores; pues al decir que arriba, c. 50, ha probado que «el entendimiento *desea* ver a Dios», siendo así que en ese capítulo sólo decía que «el entendimiento *no descansa en su deseo*, hasta que llega a ver a Dios», confirma lo que dije sobre la relación del deseo de ver a Dios, y el de conocer: porque en el c. 25 trata precisamente del deseo de conocer; y, en especial, del deseo de contemplar a Dios: «el entendimiento humano desea más, y ama y se deleita en la contemplación de las cosas divinas»; por donde se ve que el deseo de ver a Dios es la última etapa del dinamismo «afectivo» del entendimiento humano hacia la Verdad.

II. — Comentario

Resumiendo: aunque sean pocos los textos explícitos, en los que S. Tomás radica el deseo de la visión de Dios en el entendimiento, no tienen por qué ser muchos. Muchos textos se necesitan cuando se trata de apoyar una interpretación implícita; no cuando se citan en favor de una interpretación explícita, pues entonces basta uno solo, en una obra importante, y no hablando de paso.

Además, hay textos equivalentes: los que hablan de un deseo del entendimiento que no descansa hasta que llega a ver a Dios.

Finalmente, y esto tiene mucha importancia para mostrar que este apetito de ver a Dios no es una pieza suelta en el sistema del S. Doctor, sino que es una rueda que encaja perfectamente entre las demás del mismo sistema, es evidente que el deseo de que venimos tratando está en la línea del dinamismo del entendimiento. Esto se aprecia claramente leyendo los textos en que S. Tomás prueba la posibilidad de la visión por el deseo natural de la misma. Son éstos:

In Mt. 5

III C. G., c. 48

c. 50

c. 51

c. 57

In Io., 1, 11

III C. G., c. 54

In I Cor., 13, 12

I, 12, 1, c.

I, 12, 8 ad 4

I-II, 3, 8, c.

Comp. Theol., c. 104

Creo pues haber probado que S. Tomás afirma *un deseo natural de ver a Dios*:

- 1) *no en la voluntad*³⁰,
- 2) *sino en el entendimiento*
 - a) como la última etapa *del deseo natural de conocer*;
 - b) *naturalmente dado al entendimiento, como propiedad* esencial del mismo;
 - c) *y que se excita* con el conocimiento de las cosas admirables; es decir, de las cosas cuyas causas se ignoran, o hacen dudar de las que ya se conocían;
 - d) *y que no se contenta* con el conocimiento de creaturas, *sino que desea conocer* a su Creador: primero *por sus efectos*, luego *por su misma esencia*.

Así desaparece la contradicción con los textos que afirman *un apetito no-natural* de la visión de Dios, y que se referían:

- 1) *no al entendimiento*
- 2) *sino a la voluntad*,
 - a) porque ésta necesita *de la gracia* (como de segunda naturaleza), para merecer,
 - b) *y de la fe*, que le dé a conocer la posibilidad concreta (el hecho de la elevación) de tal visión,
 - c) *y de la esperanza*, que le asegure poder de hecho llegar,

³⁰ Luego diré qué se da en la voluntad, dentro de la concepción de S. Tomás —por supuesto—, respecto de la visión beatífica, antes de la revelación del hecho de la elevación. Por ahora no interesa para soltar la contradicción textual entre los dos apetitos, el natural y el no natural. Cfr.: conclusiones de la primera parte.

d) y de la caridad, como acto propio respecto a su último fin ³¹.

De modo que la contradicción desaparece, al distinguirse las potencias donde radican los apetitos contradictorios. Consiguientemente, los apetitos correspondientes son distintos: y *pueden recibir*, sin ninguna dificultad, predicados contradictorios. Más aún, *deben recibir* tales predicados contradictorios: porque las razones (mérito, necesidad de la fe y de la esperanza, y, en general, de la gracia) que hacen no-natural el apetito de la voluntad, no se verifican en el apetito del entendimiento: éste, por naturaleza (sin gracia), ya apetece conocer; y, por el hábito de los primeros principios, apetece conocer a Dios, causa primera, no sólo por sus efectos creados, sino también (sin fe ni esperanza que le asegure el hecho de la elevación a ese nuevo orden) verlo por su misma esencia. Y la razón última de la diferencia de ambos apetitos es que el entendimiento, para apeteecer ver a Dios, no tiene necesidad de que se le descubra y asegure que puede, de hecho, llegar al término de su apetito; mientras que la voluntad no puede apeteecer sino lo que el entendimiento le descubra y asegure ser, de hecho, posible ³².

Y al desaparecer de esta manera la contradicción, se hace innecesario detenerse en la explicación de la naturalidad del

³¹ Nótese el paralelismo entre ambos dinamismos: el natural, del entendimiento, y el sobrenatural, de la voluntad. La tendencia a saber orienta al entendimiento, como la fe a la voluntad. La excitación del mismo (admiración), hace las veces de esperanza. Sólo se diferencian en el término, que en el entendimiento —naturalmente— no se da, mientras que en la voluntad se halla la caridad.

Pero este paralelismo es sólo una interpretación personal. Aunque S. Tomás mismo insinúa algo semejante en *Comp. Theol. c.* 107 (cfr. p. 12, con sus textos paralelos).

³² Me refiero a los apetitos *absolutos*; además de éstos, en la voluntad se dan las «veleidades» o apetitos condicionados: *vellem, si possibile esset*, como dice S. Tomás en textos que comentaré luego, en el capítulo VIII, «Conclusiones», de esta tesis.

Pero tratándose del apetito natural de ver a Dios de que habla S. Tomás en su argumento de la posibilidad de la visión de Dios, no puede ser un apetito condicionado: ¿cómo va a probar, con tal deseo, la posibilidad de su término? Por eso hace rato que prescindo de esta «veleidad» de la voluntad respecto de la visión de Dios; aunque en seguida trataré de ella, para completar mi interpretación de S. Tomás.

apetito de ver a Dios. Naturalidad que, para los que sólo distinguen apetitos de una misma potencia, la voluntad, es la «*crux interpretum*»; lo demuestra el hecho de la diversidad de sentencias acerca de tal naturalidad, media entre la no-naturalidad propia de la libertad, y la estricta sobrenaturalidad de la voluntad respecto de la visión beatífica³³.

Terminaré haciendo algunas observaciones sobre *esta manera de hablar*: el entendimiento desea ver a Dios.

Por de pronto, es una manera de hablar *más analítica*, y, consiguientemente, más amplia. Distinguiendo las dos potencias del hombre (supongamos por un momento que tal distinción no sea real, o, al menos, no sea adecuada), entendimiento y voluntad, *hay más campo para hablar*, sin necesidad de aclarar a cada paso las aparentes contradicciones. Sin caer en ellas, se puede hablar de una gama más variada de deseos de la verdad y del bien, de conocer y de ser feliz... de la felicidad en general y de esa especial que es la visión beatífica: de estos apetitos, unos son naturales, otros no-naturales, otros sobrenaturales.

Pero además, responde a una manera de pensar *más profunda*: el análisis permite profundizar, llegando *hasta las raíces* de todo ese dinamismo humano respecto del fin sobrenatural. Claro que la vida es síntesis; pero también la vida, de por sí, resulta superficial para nuestra razón discursiva, intuitiva al mínimo. Ni el análisis destruye del todo la vida, si siempre se tiene presente el principio «*actiones sunt suppositorum*».

Por último, aunque no tuviera la ventaja de la amplitud del lenguaje, ni la de la profundidad del pensamiento, nos restaría

³³ *De Finance* (EA), p. 335, nota, dice: «No podemos soñar en enumerar todas las interpretaciones propuestas acerca de la posición de S. Tomás (o concepción del S. Doctor acerca de un deseo natural de la visión beatífica). Se encontrará una serie bastante completa —para la época en que fué escrita— en *Bulletin Thomiste*, 1932, pp. 651-675 y 1935, 573-590». Y a continuación resume como seis sentencias opuestas.

Siempre es la razón de la diversidad de sentencias la que me mueve a prescindir de su exposición. Otro motivo es que no es objeto de mi tesis determinar lo que piensan los otros autores, sino lo que piensa S. Tomás.

la de corresponder exactamente a la *manera de hablar de S. Tomás*: y es lo único que a mí me interesa en esta tesis³⁴.

CAPÍTULO VIII

Conclusiones

Resumiendo la gama de apetitos humanos que hemos encontrado, hasta ahora, en S. Tomás; manteniendo la distinción fundamental de las potencias superiores del alma humana, tenemos:

- 1) *En la voluntad*, un apetito:
 - a) *natural*, de la felicidad *en general*; y uno
 - b) *no natural* y sobrenatural, *de la visión de Dios*.
- 2) *En el entendimiento*, un deseo
 - a) *natural*, de conocer y aún *de contemplar a Dios*, cuya última etapa es el deseo también
 - b) *natural*, *de la visión de Dios*.

³⁴ Nótese, si se quiere entender por qué insisto en la manera de hablar de S. Tomás, que éste nunca escribe «la *voluntad* desea *naturalmente* la visión de Dios». A lo más, dice «el hombre...». Y siempre que explica la raíz inmediata del deseo natural de ver a Dios, menciona al entendimiento. Lo más que dice de la voluntad, respecto de la visión sobrenatural, es «*desearía*, si posible fuera...», como en seguida veremos: la veleidad es el *único* movimiento natural de la voluntad respecto de ese bien.

Y sin embargo, de ordinario los intérpretes buscan el apetito natural de la visión no en el entendimiento, sino en la voluntad. Consiguientemente, los que creen encontrarlo se ven obligados a largas disquisiciones sobre la naturalidad de este apetito de la voluntad.

Existe una razón, que parece obvia, por la cual todos buscan el *apetito* de ver a Dios, *en la voluntad*: parece obvio que un apetito radique inmediatamente en la voluntad. Tanto que *Gardeil* (Ap), col. 1691-1700, en su meritorio estudio del apetito en S. Tomás, ni una sola vez en su larga enumeración de apetitos menciona un apetito del entendimiento.

Pero a S. Tomás no le pareció tan obvio limitar los apetitos (dinamismos humanos) a la voluntad: y explícitamente habló del deseo del entendimiento respecto de la Verdad. Es lo que creo haber demostrado en la primera parte de ésta mi tesis.

Además, nótese que S. Tomás con mayor frecuencia habla del *deseo*, y casi nunca del *apetito* del entendimiento; en cambio, de ordinario habla del *apetito* de la voluntad.

A primera vista, este esquema parece bastante completo, y aun exhaustivo.

¿Lo es en realidad? ¿Agota la concepción que S. Tomás tiene de las relaciones entre el alma y el fin sobrenatural?

Si me contento con los textos que más se repiten en las obras del S. Doctor, el esquema es completo. Pero si tengo en cuenta aun un texto solitario (solitario, dentro del problema que inmediatamente tengo presente: la visión de Dios, naturalmente considerada; o sea, antes de la revelación), que se relaciona con la concepción total que S. Tomás tiene de las potencias superiores del alma humana, en tal esquema falta algo: falta un movimiento de la voluntad, un «apetito» (S. Tomás no lo llama «apetito») voluntario respecto de la visión de Dios.

El texto es el siguiente:

In II Sent., 33, 2, 2, *ad* 2: Aunque el querer sea tanto de posibles como de imposibles, como se dice en III Eth., c. 2, con todo el querer (voluntas) completo y ordenado, sólo se da respecto de las cosas a las que el hombre de alguna manera está ordenado (le son posibles de hecho, en concreto); y si este querer (voluntas) se frustra, los hombres se afligen; no si se frustra el querer de imposibles, que más que querer se debe llamar veleidad, porque entonces no quiere absolutamente, sino que querría, si fuera posible.

Este es el único texto que exprese la *veleidad natural* que en

la *voluntad* se da respecto de la visión sobrenatural³⁵.

En general, acerca de la veleidad de la voluntad, muchos otros textos se encuentran en las obras de S. Tomás:

In II Sent., 22, 1, 3, *ad* 1: Acerca de lo que se cree posible, hay deseo completo: acerca de lo que se cree imposible

³⁵ La dificultad que S. Tomás pretende solventar es la siguiente: como las almas en el limbo quieren ver a Dios (si no lo quisieran, sería un desorden), y no llegan a verlo, sufren. S. Tomás responde concediendo que dichas almas quieran... pero sólo con veleidad, cuya insatisfacción no causa aflicción.

En cambio, en el texto paralelo a éste, *De Malo*, 5, 3, c., atiende al querer absoluto únicamente; y lo niega (como se deja entender, por su tesis del apetito no-natural de la voluntad respecto de la visión de Dios) en el limbo respecto de dicho fin sobrenatural. Cfr. Apéndice II.

o se duda de su posibilidad, sólo hay deseo condicionado: el hombre querría, si fuera posible.

Este me parece el texto más claro. En él se trata de un deseo de la voluntad, no del entendimiento: porque se trata del pecado de nuestros primeros padres; y porque explícitamente se dice al final, al describir tal deseo condicionado, «vellet, si possibile foret».

Además, se le da el epíteto de «completo» al deseo acerca de los posibles (como cuando *In II Sent.*, 33, 2, 2, ad 2 se refería a la visión de Dios antes de la revelación; es decir, en el limbo, donde no hay revelación). Y se lo llama «condicionado»³⁶.

In II Sent., 30, 1, 1, ad 6

In IV Sent., 14, 1, 1, 6, ad 3

In IV Sent., 17, 2, 1, 1, ad 3

De Malo, 16, 3, ad 9

I-II, 13, 5, ad 1

III, 21, 4, c.

Estos son los textos que hablan, en general, de la veleidad de la voluntad, sin determinar sus objetos.

En el caso nuestro de la visión de Dios, también se da, según S. Tomás, una veleidad o deseo condicionado: querría ver a Dios, si fuera posible. Y *antes de la revelación*, naturalmente, no puede más. Puesta la revelación (y con la gracia y la fe),

³⁶ De modo que la única vez en que explícitamente habla S. Tomás de un deseo *condicionado*, es al referirse a *la voluntad* respecto de la visión de Dios. Y la frase equivalente «vellet, si possibile esset», sólo se encuentra al tratar de los actos de la voluntad.

En cambio, siempre que se refiere al deseo *del entendimiento* respecto de la visión de Dios, nunca dice que sea *condicionado*; ni siquiera equivalentemente, porque si S. Tomás pensara que el entendimiento «tendería a la visión de Dios, si fuera posible alcanzarla», no serviría para nada tal apetito: no podría servir para probar la posibilidad de la visión de Dios...!!!

Véase pues cuán lejos están de la manera de hablar de S. Tomás (¿y de pensar?) muchos modernos intérpretes. A eso los ha llevado buscar la solución del problema de los apetitos (natural, y no-natural) en la explicación de la «naturalidad» del apetito de ver a Dios en la voluntad, y no directamente en la distinción de potencias.

No quiero decir que tales intérpretes se equivoquen. Sino que su atención se desvía de lo que es más importante en S. Tomás: el deseo natural *absoluto* del entendimiento, para atender a lo secundario: la veleidad o voluntad *condicionada* de la voluntad. Por ejemplo: *De Broglie* (Nth), pp. 232-236.

puede también libre (no-natural) y sobrenaturalmente, querer con voluntad completa ³⁷ llegar a ver a Dios.

Esto, en la voluntad. Porque en el entendimiento, aun *antes de la revelación*, se da un deseo absoluto ³⁸ de la misma visión: y natural, por no ser sino la última etapa del apetito natural de saber.

Así es como nuestro esquema del principio de este capítulo, que ya de por sí parecía bastante completo, se hace aún más completo, al añadirsele la veleidad natural de la voluntad.

Ahora bien, ¿qué concepción o esquema psicológico tiene S. Tomás, que le permita tal gama de apetitos o tendencias respecto de la sola visión de Dios? Cuando un autor explica a otro —como lo hago yo en esta tesis— puede bastar que analice, sin tener presente ninguna síntesis; porque lo único que se le puede pedir es que siga los textos del autor interpretado. Pero cuando un autor analiza por cuenta propia —como hemos de suponer que lo hace S. Tomás en este asunto de la visión de Dios— no puede ser que analice sin tener presente una síntesis: de lo contrario, llevado de la fuerza del análisis, no podrá evitar el desequilibrio, si no la misma contradicción, entre las partes analizadas.

Hemos llegado a completar el análisis del S. Doctor acerca de las relaciones entre las potencias superiores del alma y la visión de Dios. ¿Cuál es su síntesis? O mejor: ¿a qué esquema psicológico de las potencias del alma corresponde el esquema de apetitos naturales y no naturales de las mismas respecto de la visión de Dios?

El intelectualismo de Santo Tomás

Rousselot, en su célebre tesis «L'Intellectualisme de Saint Thomas», después de haber desarrollado ampliamente la teoría del S. Doctor acerca de la preeminencia de la inteligencia, res-

³⁷ Al menos, esto es lo que significa «voluntas completa» en el texto que nos interesa.

³⁸ Admito que el építeto «absoluto» no es formalmente de S. Tomás. Pero creo que es equivalentemente, porque un deseo «condicionado» —desearía, si posible fuera— no puede ser premisa mayor del argumento que pretende probar la posibilidad de la visión de Dios.

pecto de la cual la voluntad sería sólo una facultad subordinada, se objeta a sí mismo la preeminencia, que también enseña S. Tomás, del amor sobre el conocimiento³⁹.

Respecto de la primera teoría —la que da su nombre al libro de dicho autor— Rousselot insiste en ella, aduciendo como nuevo argumento el papel subordinado, secundario, que S. Tomás atribuye a la voluntad en la cuestión de la visión beatífica: para el S. Doctor, la felicidad última consiste formalmente en el acto de la inteligencia. Y da la siguiente razón: «El nervio de la teoría de S. Tomás, es la concepción de la inteligencia como facultad *que posee* («faculté qui tient»), opuesta a la voluntad, facultad *que tiende* («faculté qui tend»). No es que S. Tomás haya rehusado a la voluntad, en la conquista del bien, una función que no sea la de tender: la voluntad es también asiento de placer («subjectum delectationis»); antes de la adquisición del bien hay tendencia, pero después, placer; tales son para S. Tomás las dos formas de la voluntad y de su acto característico, el amor»⁴⁰.

Pasando luego a tratar la supremacía del amor sobre el conocimiento, para explicar que no hay contradicción con la supremacía de la inteligencia sobre la voluntad, Rousselot distingue entre el hombre considerado como «microcosmos» individual, y el hombre considerado como parte del «macrocosmos»: en el primero, la supremacía de la inteligencia es evidente; en el segundo, el amor tiene la primacía⁴¹.

Diría que mi problema es semejante al que vemos se plantea Rousselot. Puede ser que la solución deba ser también semejante.

Por de pronto, también me fué necesaria una primera distinción: entre el *entendimiento*, que deseaba *naturalmente* ver a Dios, y la *voluntad*, que sólo lo podía desear *sobrenaturalmente*.

Pero a esta distinción se añadía un nuevo apetito, de la vo-

³⁹ Rousselot (Int), pp. 40-41: «dos teorías tomistas, de igual importancia: la primera, que expresa la subordinación de la voluntad: ...la segunda, que a primera vista parece contradecirla, porque proclama, bajo ciertas condiciones, la preeminencia del amor».

⁴⁰ O. c., p. 41.

⁴¹ Ibidem, pp. 47-51.

luntad, respecto de la misma visión: una veleidad *natural* ⁴². Este nuevo elemento parecía romper la armonía del conjunto de apetitos. Para salvar esta armonía —y a la vez dar a conocer en su totalidad el pensamiento de S. Tomás— hace falta profundizar algo más la concepción del S. Doctor acerca de las potencias superiores del alma: entendimiento y voluntad.

Algo semejante hacía Rousselot, al distinguir en la voluntad dos aspectos: el uno dinámico, tender; el otro estático, poseer. Pero en el entendimiento no hacía ninguna distinción ⁴³. Consideraba únicamente el aspecto estático, «poseer», de esta facultad.

Yo hasta ahora he hablado del aspecto dinámico del entendimiento. Y también del aspecto dinámico de la voluntad.

Conviene, pues, que diga algo del aspecto estático de ambos; siempre, según la concepción de S. Tomás.

Textos

I, 82, 4, ad 1 (es de tal importancia el texto, que lo citaré en latín: ofrece el esquema, que andamos buscando, de la concepción de S. Tomás acerca de las potencias superiores del alma humana y sus mutuas interrelaciones): *intellectus dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo secundum quod est quaedam res et particularis potentia, habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest: uno modo secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva boni communis; alio modo, secundum quod est quaedam determinata animae potentiae, habens determinatum actum.*

Este texto, realmente fundamental, presenta al *entendimiento* bajo dos aspectos: el *dinámico*, de facultad cognoscitiva, que

⁴² El epíteto no es de S. Tomás; pero en el limbo, donde S. Tomás admite esta veleidad de la voluntad respecto de la visión de Dios, todos los actos son naturales.

⁴³ No quiere decir que la niegue; no la hace, porque no la necesita para su problema.

tiende a su acto (cfr. el texto paralelo *De Ver.*, 22, 12, ad 2; I, 82, 4, ad 3); y el *estático*, como cosa, cuando *posee* su acto. Y bajo dos aspectos presenta también a la *voluntad*: el *dinámico*, de facultad apetitiva del bien, que *tiende*; y el *estático*, cuando *posee* ya su acto.

Ya estamos, pues, en posesión del esquema fundamental que S. Tomás tiene acerca de las potencias superiores del alma. Nos falta solamente deducir de él el esquema de apetitos de las mismas potencias, respecto de la visión de Dios. Para llegar a él, volvamos al mismo texto, donde se halla el esquema de las relaciones mutuas entre esos dos aspectos del entendimiento y los dos de la voluntad.

I, 82, 4, ad 1: Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum communitatem sui objecti (dinámicamente) ... Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti (*dinámicamente el entendimiento*), et voluntas secundum quod est determinata potentia (y *la voluntad estáticamente*) ... sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntas et actus eius et objectum ipsius; unde intellectus intelligit voluntatem et actum eius et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri... Ex his igitur apparet quia *intellectus intelligit voluntatem velle*...

De modo que el *entendimiento*, dinámicamente considerado, *reflexiona sobre la voluntad*, considerada estáticamente en posesión de su acto, y *conoce que la voluntad quiere*. ¿Hará algo semejante la voluntad? Sí; como lo dice el mismo texto a continuación:

Si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti quod est bonum (*la voluntad, dinámicamente*), et intellectus secundum quod est quaedam res et particularis potentia (*el entendimiento, estáticamente*), sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale bonum, et intellectus ipse et ipsum intelligere, et objectum eius quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc potest ... voluntas ipsum movere. Ex his igitur apparet...

quia... et *voluntas vult intellectum intelligere*. (Cfr. I-II, 10, 1, c.).

De modo que también *la voluntad*, dinámicamente considerada, *se vuelve* (reflexiona) *sobre el entendimiento*, considerado estáticamente como en posesión de su acto, y *quiere que el entendimiento conozca*.

Pero falta determinar cuál de todos estos aspectos es el primero: ¿el estático o el dinámico... el de la voluntad o el del entendimiento? No sea que haya un proceso indefinido...

Responde S. Tomás con toda claridad:

I, 82, 4, ad 1: non oportet procedere in infinitum sed *statur in intellectu* sicut in primo.

De Ver., 22, 12, ad 2: non est procedere in infinitum; *statur enim in appetitu naturali* quo inclinatur *intellectus in suum actum*.

El primer texto da la preeminencia al entendimiento; el segundo, al aspecto dinámico del mismo.

Dinamismos humanos, respecto de la visión de Dios

Ya estamos en condiciones de ver de dónde saca S. Tomás todos los dinamismos humanos, los de las potencias superiores del alma, respecto de la visión de Dios. Por razones obvias, me voy a limitar a los dinamismos que S. Tomás, de hecho, ha explicitado. Comencemos, como él mismo dice que se debe comenzar, por el dinamismo del entendimiento; luego, sigamos con el de la voluntad, sin olvidar esa como reflexión del dinamismo de la voluntad sobre el del entendimiento.

a) *Antes* de la revelación, los dinamismos *directos* son:

- 1) El entendimiento tiene *deseo natural*, en general, de conocer; y, en particular, *de contemplar a Dios*.
- 2) El mismo entendimiento, tiene deseo natural *de ver a Dios*.
- 3) La voluntad tiene apetito natural *de la felicidad en general*.

b) Y *después* de la revelación, se añade el dinamismo *directo* de la voluntad:

el *apetito no-natural* de la visión de Dios.

c) *Antes* de la revelación, los dinamismos *reflexivos* son:

- 1) el entendimiento conoce *que la voluntad desea la felicidad en general*;
- 2) la voluntad quiere absolutamente *que el entendimiento conozca*; más aún, *que llegue a contemplar a Dios*;
- 3) y querría (veleidad o voluntad condicionada) *que el entendimiento viera a Dios*, si fuera posible.

Así es como volvemos a encontrar los principales dinamismos humanos (los de las potencias superiores del hombre) respecto de la visión: los *dos apetitos absolutos*, uno natural en el entendimiento, y el otro no-natural en la voluntad; y la *veleidad natural* de la voluntad respecto de la visión de Dios.

Son los tres dinamismos que hemos encontrado en los textos que cité en los diversos capítulos de esta primera parte⁴⁴.

⁴⁴ De estos tres dinamismos, unos intérpretes atienden a uno, otros a otro. Esto se advierte tanto en los antiguos como en los modernos.

Los intérpretes antiguos, con los que nació la interpretación minimizante del apetito natural en S. Tomás, sólo atendieron al apetito *sobrenatural de la voluntad*; y le dieron el nombre de «natural», porque de hecho la naturaleza humana había nacido con él.

En el extremo contrario, otros no quisieron ni oír hablar de una veleidad, sino que insistían en un apetito *natural absoluto de la voluntad*. Por ejemplo, *De Lubac* (Sur), pp. 433-434.

Contra esta magnificación del pensamiento de S. Tomás se han alzado otros, quienes sostienen un apetito *natural de la voluntad*, que es una *veleidad* de la misma. Por ejemplo, *De Broglie* (UF), p. 225, nota 1, donde cita y refuta a De Lubac. Cfr. también *De Broglie* (Nth), pp. 199 y 232, y (Asq), p. 629.

Otros parecen estar hablando de un deseo *natural* respecto de la visión, como etapa última de un apetito de conocer, que *parece* radicar en el *entendimiento*. Pero cuando uno menos se lo espera, pasan a hablar de una *veleidad de la voluntad*.

Y cuando uno creía que se diferenciaban de los anteriores, vienen a coincidir con ellos. Así *Roland Gosselin* (Bs), en la p. 197, nota 1, señala que en S. Tomás el apetito de la visión es la continuación del apetito de conocer; pero en la p. 204 «explicita» el apetito de la visión como una veleidad; y más claramente en la p. 219, explica que el apetito de ver a Dios se halla «virtualmente» en el apetito de conocer, como veleidad; y finalmente, en la p. 220, para evitar la contradicción entre el apetito natural y el no-natural de la visión, recurre a la distinción entre voluntad «electiva» (libre) y veleidad. Lo mismo *Maréchal*, quien tan meritoriamente ha desarrollado, siguiendo a

No hay entre ellos contradicción: los que reciben predica- dos contradictorios (natural y no-natural) pertenecen a distintas potencias.

Ni son inconcebibles en la doctrina de S. Tomás: al contra- rio, corresponden perfectamente a la concepción que el S. Doctor tiene de las potencias del alma humana.

El más original, es el dinamismo del entendimiento res- pecto de la visión de Dios: el deseo natural de ver a Dios, radi- cado en el entendimiento, como potencia que es cognoscitiva. Con él supera el Santo Doctor la filosofía del paganismo; y es el descubridor de la verdadera filosofía cristiana: la que es a la vez la apologética más avanzada.

Este dinamismo del entendimiento es indispensable para la

S. Tomás, el dinamismo intelectual, sin embargo cuando quiere explicar este dinamismo, en cuanto tiene por término la visión de Dios, recurre a un texto de S. Tomás (p. 315) que se refiere a la voluntad. La razón puede ser que Maréchal (cfr. *Maquart* (Eph), p. 358) identifica el dinamismo de la inteligencia con el de la voluntad.

De modo que ni aun estos intérpretes, que tan cerca andan del deseo na- tural del *entendimiento* (en cuanto que le dan especial importancia al apetito de conocer), en las últimas explicaciones no se diferencian de los que direc- tamente hablan del apetito natural de ver a Dios como de simple veleidad.

Resumiendo: unos por carta de menos (los minimizantes), otros por carta de más (los que magnifican), otros finalmente por tomar parcialmente a S. To- más, todos me parece dejan a un lado *lo más importante de S. Tomás*: el deseo natural del *entendimiento*.

Es decir, de los tres dinamismos:

1. — Hay quienes toman sólo el dinamismo *sobrenatural de la voluntad*, y sólo *verbalmente* lo llaman «*natural*».
2. — Hay quienes toman directamente el dinamismo *natural de la voluntad*, que es una veleidad: sea que lo tomen *directamente* (De Broglie), sea que vengan finalmente a dar en él, *como última explicación* del dinamismo natural del hombre, respecto de la visión.
3. — Finalmente, yo tomo los tres dinamismos:
 - a) el *sobrenatural*, en la *voluntad*;
 - b) el *natural*:
 - 1) como *veleidad*, en la *voluntad* (reflexión sobre el entendi- miento);
 - 2) como *deseo natural* absoluto, en el *entendimiento*.
Este es el que juzgo fundamental en S. Tomás; porque da origen (distinguiéndose de ello) a la veleidad natural de la voluntad.

recta interpretación de los textos del S. Doctor que se refieren a la visión de Dios. Si pasa desapercibido (como de hecho pasó), sucederá que se minimizará el dinamismo natural humano, negando todo apetito natural respecto de la visión; o se magnificará el dinamismo de la voluntad, queriendo atribuir a la voluntad tanto el apetito natural como el no-natural de la visión de Dios. En uno y otro caso, se deformará el intelectualismo de S. Tomás.

El *núcleo del intelectualismo de Santo Tomás* se halla en su concepción estático-dinámica del entendimiento y de la voluntad: ni el entendimiento es sólo facultad estática, mera posesión de su acto; ni la voluntad es mera facultad dinámica, continua tendencia hacia la felicidad.

Su desarrollo completo incluye —es su rasgo más original— el deseo natural de la visión de Dios, propio del entendimiento. Sin él, el intelectualismo de S. Tomás queda manco, trunco, imperfecto.

BIBLIOGRAFIA

Cada obra lleva indicada al margen la sigla con que se cita en este trabajo. La sigla de cada revista es fácil de reconocer.

Alfaro J., S. I.

- (GV) «La gratuidad de la visión intuitiva de la esencia divina y la posibilidad de la naturaleza pura según los teólogos tomistas anteriores a Cayetano», *Greg.*, XXXI, (1950), pp. 63-69 y 224-257.

Bastable P. K., S. I.

- (DG) «Desire for God», Londres, 1947.

Bouillard H., S. I.

- (MB) «L'intention fondamentale de M. Blondel, et la théologie», *Rech. Sc. Rel.*, XXXVI (1949), pp. 321-402.

Bouyges M., S. I.

- (CG) «Le plan du Contra Gentes de saint Thomas», *Arch. Phil.* III (1925), pp. 320-341.

Boyer C., S. I.

- (Np) «Nature pure et le surnaturel dans le "Surnaturel" du Père de Lubac», *Greg.*, XXVIII (1947), pp. 379-395.

De Blic J., S. I.

- (BM) «Bulletin de morale», *Mel. Sc. Rel.*, IV (1947), pp. 93-113.

De Broglie G., S. I.

- (S.1) «De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas», *Rech. Sc. Rel.*, XIV (1924), pp. 193-245; 481-496.
- (Lt) «Sur la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas - Lettre à M. l'abbé Blanche», *Rech. Sc. Rel.*, XV, (1925), pp. 5-53.
- (Nth) «Autour de la notion thomiste de la béatitude», *Arch. Phil.*, III (1925), pp. 55-96.
- (Ass) «De ultimo fine humanae vitae asserta quaedam», *Greg.* IV (1928), pp. 628-630.
- (Mip) «Malice intrinsèque du péché», *Rech. Sc. Rel.*, XXVI (1936), pp. 297-333.

- (My) «Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle», *N. R. Th.*, LXIV (1937), pp. 337-376.
- (Re.1) «Le mystère de notre élévation surnaturelle - Réponse au R. P. Descoqs», *N. R. Th.*, LXV (1938), pp. 1153-1176.
- (Re.2) «Autour du mystère de notre élévation surnaturelle - Réponse au R. P. Descoqs», *N. R. Th.*, LXVI (1939), pp. 433-438.
- (UF) «De ultimo fine humanae vitae» pars positiva prior, Paris, 1948.
- (Rec) «Recensiones: "Desire for God" P. K. Bastable, London, 1947», *Greg.*, XXXI (1950), pp. 140-142.

De Finance J., S. I.

- (EA) «Être et agir dans la philosophie de saint Thomas», Paris, 1945.

De Lubac H., S. I.

- (Sur) «Surnaturel», Paris, 1946.
- (STh) «Saint Thomas, Compendium Theologiae, c. 104», *Rech. Sc. Rel.*, XXXVI (1949), pp. 300-305.
- (Or) «Notes et mélanges: Origène et Saint Thomas d'Aquin», *Rech. Sc. Rel.*, XXXVI (1949), pp. 602-603.

De Tonquédec J., S. I.

- (MB) «Pourquoi j'ai critiqué Maurice Blondel», *Rev. Th.*, XLIX (1949), pp. 563-580.

Descoqs P., S. I.

- (My) «Le mystère de notre élévation surnaturelle», Paris, 1938.

Donnelly P. J., S. I.

- (Di) «Discussions on the supernatural order», *Theol. Stud.*, IX (1948), pp. 213-249.
- (BR) «Books reviews: "The eternal quest, by W. R. O'Connor" New York, 1947» *Thought*, XXIII (1948), pp. 558-559.
- (Gr) «The gratuity of the beatifical vision and the possibility of a natural destiny», *Theol. Stud.*, XI (1950), pp. 374-404.

Dumont P., S. I.

- (AI) «L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques», *Eph. Th. Lov.*, VIII (1931), pp. 205-224; 571-591, IX (1932), pp. 5-27.

Elter E., S. I.

- (NB) «De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris», *Greg.*, IX (1928), pp. 269-306.

Gagnebet M. R., O. P.

- (AN) «L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains», *Rev. Th.*, XLIX (1949), pp. 31-103.

Gardeil A., O. P.

- (Ap) «Appétit», *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, 1903, vol. I, col. 1691-1700.

Gillon L. B., O. P.

(PO) «Aux origines de la puissance obédientielle», *Rev. Th.*, XLVII (1947), pp. 304-310.

(FV) «Quid de hominis beatitudine naturalique desiderio videndi Deum sensit Franciscus de Victoria?», *Angel.*, XXVII (1950), pp. 356-361.

Jiménez J., S. I.

(Def) «La deformación de un texto del P. H. De Lubac», *C. F.*, III, (1947), pp. 7-15.

Lottin O., O. S. B.

(PsM) «Psychologie et morale aux XIIe. et XIIIe. siècles», tome III, Problèmes de morale, seconde partie. - «Commentaire de la morale thomiste», pp. 579-601.

Malevez L., S. I.

(Es) «L'Esprit et le désir de Dieu», *N. R. Th.*, LXIX (1947), pp. 3-31.

Maquart F. X.

(EPH) «Elementa Philosophiae, t. II, Philosophia naturalis», Paris, 1937.

Mejía J. M.

(F) «La finalidad de la creatura intelectual», *Sapientia*, IV (1949), pp. 344-355.

Motte A. R., O. P.

(De) «La date extrême du Commentaire de saint Thomas sur les Sentences», *Not. et Comm. du Bul. Th.*, I (1931), pp. 50-61.

(I, 12) «Pour l'exégèse de I, 12, 1, c.», *Not. et Comm. du Bul. Th.*, I (1932), pp. 125-130.

(DN) «Désir naturel et béatitude surnaturelle», *Bul. Th.*, IX (1932), pp. 651-676.

(PVB) «La possibilité de la vision béatifique», *Bul. Th.*, X (1936), pp. 573-590.

Mulard R., O. P.

(DN) «Désir naturel de connaître et vision béatifique», *Rev. Sc. Phil. et Th.*, XIV (1925), pp. 5-19.

Muñoz P., S. I.

(Ps) «Psicología de la conversión en S. Agustín», *Greg.*, XXIII (1942), pp. 50-55.

O'Connor W. R., S. I.

(DG) «The natural desire for God», *The New Schol.*, XIV (1940) pp. 213-267.

(EQ) «The eternal quest», New York, 1947.

(Dh) «The natural desire for happiness», *The Mod. School.*, XXVI (1949), pp. 91-120.

(NB) «Natural beatitude and the future life», *Theol. Stud.*, XI (1950), pp. 221-240.

Philippe de la Trinité, O. C. D.

- (Sa) «Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit d'après S. Thomas d'Aquin», *Satan*, Paris, 1948.

Pita E. B., S. I.

- «Theodicea», Buenos Aires, 1946: «De appetitu naturali hominis erga visionem Dei supernaturalem, prout exponitur in philosophia S. Thomae», *Disceptatio*, M. A. Fiorito, S. I., instar manuscripti, S. Miguel, 1945.

Pius XII

- (HG) «Humani Generis», AAS, 32 (1950), pp. 561-578.

Roland Gosselin M. D., O. P.

- (Bs) «Béatitude et désir naturel», *Rev. Sc. Phil. et Th.*, XVIII (1929), pp. 193-222.
 (CR) «Comptes rendus: J. E. O'Mahony, O. S. F. C., Desire of God in the philosophy of St. Thomas Aquinas», *Bul. Thom.*, VIII (1931), pp. 197-203.

Rondet H., S. I.

- (GC) «Gratia Christi», Paris, 1948.

Rousselot P., S. I.

- (Met) «Métaphysique thomiste et critique de la connaissance» *Rev. Neo. Sc. Ph.*, XVII (1910), pp. 476-509.
 (Int) «L'Intellectualisme de saint Thomas», Paris, 1924.

Trancho A., O. P.

- (Fund) «Fundamento, naturaleza y valor apologético del deseo natural de ver a Dios», *Cien. Tom.*, XLVI (1931), pp. 445-468.

Vallaro S., O. P.

- (ND) «De naturali desiderio videndi essentiam Dei et eius valore ad demonstrandam possibilitatem eiusdem visionis Dei quidditativae», *Angel.*, XI (1934), pp. 133-170.
 (CC) «De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam», *Angel.*, XII (1935), pp. 192-216.

Obras de Filosofía existentes en la Biblioteca Jesuítica de la Universidad de Córdoba, en la fecha de la expulsión.

Por ISMAEL QUILES, S. I. — San Miguel

Para la historia de la filosofía en el tiempo de la colonia, y particularmente en la Argentina, es de interés conocer con qué bagaje bibliográfico se manejaban nuestros centros docentes. Este dato no solamente nos deja entrever las tendencias dominantes, sino también el grado de información que merecían las tendencias o escuelas opuestas o extrañas, y en todo caso es un índice del nivel cultural a que habían llegado, del interés por la filosofía y por su investigación en una época determinada. Hasta cierto punto, esta bibliografía, que cuidadosamente había sido recogida durante varios siglos, nos da, no menos que las noticias que tenemos acerca de las doctrinas enseñadas y de las obras escritas, el espíritu filosófico de la época.

En lo que se refiere a los jesuitas de la Universidad de Córdoba, poseemos al respecto una información extraordinariamente valiosa. Ya otros historiadores se han referido o han dado a conocer el *catálogo manuscrito* de la Biblioteca de la Universidad jesuítica de Córdoba en la fecha de la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles, 1767. El Catálogo fué descubierto por Monseñor Pablo Cabrera, según él mismo nos informa en el interesante estudio publicado en la *Revista de la Universidad de Córdoba*, en 1930, sobre *La antigua biblioteca jesuítica*. Al final, como de pasada, nos dice: «El que esto escribe, iba a decir, en sus excursiones a través de los viejos archivos cordobeses, tuvo la fortuna de tropezar con un cuaderno manuscrito, voluminoso y vetusto, contentivo del Catálogo general de la

Biblioteca en referencia, trazado por una mano hábil en caligrafía y en materias bibliográficas erudita»¹.

El interés particular de este manuscrito radica en el hecho de que precisamente pertenece a un decenio anterior a la fecha de la expulsión de la Compañía de Jesús, y que gracias a él podemos tener una idea exacta del valioso contenido de aquella biblioteca. Sin dicho catálogo manuscrito, hubiese sido difícil una reconstrucción total, ya que la riquísima biblioteca que los jesuitas habían ido formando con gran interés científico y en todos los órdenes del saber, desde 1620 hasta 1767, después de la expulsión corrió la más desafortunada odisea². Sus libros,

¹ Cabrera, Pablo: *La Antigua Biblioteca Jesuítica de Córdoba*. Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. XVII (Julio-Agosto, 1930), 175-216.

² Mons. Pablo Cabrera, en el artículo antes citado, describe los pasos principales, por que fué llevada y traída la biblioteca jesuítica desde la fecha de la expulsión, 1767, hasta 1812 en que el remanente de la biblioteca pasó o volvió al fin a la Universidad de Córdoba. He aquí un resumen cronológico del mismo:

— 1767-1773. — La biblioteca permanece en el mismo edificio bajo el cuidado de los funcionarios de la Junta de Temporalidades. El encargado Fernando Fabro parece que cometió varias irregularidades. Por los años 1771 a 73 se le instruyó un proceso por incorrecta administración. De acuerdo a su liquidación había recibido 5.368 volúmenes; vendido 184, le quedaban 5.184. Confiesa además que «habiéndose robado varias veces las librerías (de los expulsados) no se lo podía hacer responsable a él de los volúmenes que faltasen».

— 1773. — El Presbítero don José Manuel Martínez confecciona el catálogo o Índice de la Biblioteca del Colegio Máximo.

— 1776. — En el mes de octubre se entrega la Biblioteca en posesión a las Autoridades de la Universidad, entonces en poder de los Franciscanos. Pero antes se habían enviado algunos libros al Seminario Conciliar de Loreto.

— 1770. — Se entrega también a la Universidad la Biblioteca del Noviciado, o menor, con excepción de algunos volúmenes que fueron al Seminario de Loreto. Continuaron juntas ambas bibliotecas en la Universidad, aunque sin mezclarse, hasta 1807. Poco antes de que la Universidad pasase al clero secular, los Ministros de la Real Hacienda ordenan el traslado al Convento de los Predicadores de Córdoba. Total de obras reunidas era: 3.524 volúmenes en folio y en 4.º; 1.561 volúmenes en 8.º.

— 1810 (2 de octubre). — Decreto de la Junta Revolucionaria central para que rematasen ambas bibliotecas: la del Colegio Máximo y la del Noviciado. Por fortuna no se cumplió.

— 1810 (7 de noviembre) - 1812 (31 de marzo). — Por orden de la misma Junta se van trasladando a Buenos Aires grandes remesas de libros extraídos de las bibliotecas jesuíticas de Córdoba con destino a la Biblioteca Pública

bajo la Junta de Temporalidades, fueron dispersándose, a veces por la mala voluntad de los que la custodiaban. Una parte de ella pasó entre 1810 y 1812 a formar parte de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires; otra parte se halla dispersa por bibliotecas de conventos y de particulares, principalmente en Córdoba; un buen número de volúmenes se hubo de entregar como paga a los que hicieron el inventario de la biblioteca para enviar una parte de ella a la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, porque el gobierno no disponía de fondos para este fin. El bloque finalmente conservado, por fortuna, pasó al fin a la Biblioteca Mayor de la Universidad de Córdoba, donde actualmente se ha tenido la feliz idea de reunirlo en una sección, con el nombre de Biblioteca Jesuítica, y ha sido especialmente cuidado y catalogado. Una parte del Catálogo de esta sección se halla ya publicado, y por cierto con el mayor esmero y técnica bibliográfica, digna de todo encomio³. Es de desear que la Universidad Nacional de Córdoba termine la publicación de este catálogo, lo que constituirá una contribución valiosísima para la historia de la cultura argentina.

Debemos advertir que no es posible valorar el acervo bibliográfico reunido por los jesuitas en Córdoba a través del Catálogo manuscrito que poseemos. Ya que, además de la Biblioteca de la Universidad o Colegio Máximo, a que dicho Ca-

(Nacional) de Buenos Aires. En total diez cajones que contenían

— 1812. — Se entregan al Lic. don José Manuel Vélez obras en pago de su trabajo de extracción, acomodo de libros e inventario, a quien se pagó en libros, por falta de fondos.

— 1812 (23 de octubre). — Decreto del Gobierno de Bs. As. concediendo a la Universidad de Córdoba —a pedido de ésta— el resto de los libros de las bibliotecas jesuíticas, y vuelven éstos a la Biblioteca Mayor de la Universidad, donde ahora se conservan.

— 1813 (marzo). — Se cumple el decreto de traspaso. El mal estado y desorden en que se hallaban las dos librerías aparece por el hecho de que sólo una parte estaba inventariada y otra revuelta. De la inventariada se hallaron a faltar muchos en todo o en parte.

(Los documentos que permiten reconstruir la historia de las Librerías Jesuíticas se hallan en el Archivo de Tribunales de Córdoba, Escribanía 2, Legajo 40, Expediente 8, Folio 60).

³ *Catálogo de la Biblioteca Jesuítica de la Universidad de Córdoba*. Imprenta de la Universidad, Córdoba.

tálogo se refiere, tenían los jesuítas en Córdoba otras bibliotecas, también muy ricas, pero se las denominaba «menores» en comparación de la biblioteca del Colegio Máximo, llamada «Librería grande». Pertenecen a las bibliotecas menores la del *Noviciado*, las de los *Maestros*, y la del *Colegio de Montserrat*. Pero aun cuando el Catálogo de la Librería Grande no nos da una idea total de la bibliografía filosófica de que disponían los jesuítas en Córdoba, es sin embargo suficiente para darnos una idea casi exacta de su nivel:

El manuscrito, que nos sirve de base para esta noticia, se conserva en la Biblioteca Mayor de la Universidad Nacional de Córdoba. Es, como lo describe Monseñor Cabrera, «voluminoso y vetusto», pero se halla en muy buen estado. Se trata de un tomo encuadernado en cuero, de 30 x 21 cms., que tiene el título en el reverso de la hoja primera y escrito por mano diferente: «*Index librorum bibliothecae / Collegii Maximi Corduben / sis Societatis Iesu / Anno 1757*». En la hoja segunda se hallan las *Regulae Bibliothecarii*, en latín; en la hoja tercera las *Advertencias para la inteligencia de este índice*. Allí se nos informa que «tres índices contiene este libro, el primero de los nombres propios de los autores, cuyas obras están en esta Librería. Todos los nombres propios van en latín [...]. El segundo Índice es de los Apellidos, y el tercero contiene los títulos de las obras cuyos Autores están en este primer Índice [...]».

El primer índice tiene las *páginas* numeradas desde 1 a 202. Los otros dos índices no tienen páginas numeradas. Pero es fácil hallar lo que se busca, porque están dispuestos, lo mismo que el primero, tanto los apellidos como los títulos, por orden alfabético. Estos dos índices remiten a la página correspondiente del primer índice, y éste a su vez pone, después de cada obra, el número del estante en que se encuentra. La razón del *segundo índice*, por *apellidos*, se debe a la costumbre, que tenían, de clasificar por el *nombre* de pila. Por esta costumbre se agrupan en el primer índice todas las obras del autor existentes en la biblioteca. Está ordenado alfabéticamente por los nombres propios en latín; por lo tanto debe buscarse *Jacinto* por *Hyacinthus*, etc. El tercer índice está ordenado por *materias* y es para nosotros de especial utilidad, pues nos permite conocer fácilmente el conjunto de obras que sobre cada materia: *filosofía escolásti-*

tica, teología, etc. poseía la biblioteca. Este índice lleva como título: «INDEX / TITULORUM / 1757». Los títulos se dan abreviados y con el nombre de su autor. Como un modelo o muestra de la prolijidad con que todo el Catálogo y este Índice están redactados, y también por el interés que para nosotros tiene, creemos oportuno transcribir las advertencias que preceden a este índice:

«*Advertencias para la inteligencia de este tercer Índice*» .

«Este tercer Índice es hecho de nuevo in totum, en el cual se contienen las obras de los Autores, comenzando por los títulos, siguiendo el orden Alfabético y dejando sus blancos después de cada letra, para lo dicho en el primero y segundo índice.

Por haber muchos títulos y obras de asuntos semejantes, todos estos se ponen debaxo de un mismo título, vgr, debaxo del Título de Theologia Moralis están todos los que han escrito suma de Moral entera: allí se encuentra el autor que se busca, citando la página del primer Índice donde está con su título expreso.

Otros que sólo han tratado algún punto de moral, vgr., o han hecho obra sobre alguna materia moral, se ponen debaxo de aquel título o materia que han tratado, vgr. debaxo del título de Matrimonio todos los que han escrito de esta materia en particular.

Lo mismo se entiende de los expositores, Canonistas, Theólogos Escolásticos, etc. [...].

Los que tienen algunos títulos especiosos, aunque convengan en el asunto con otros, se ponen también debaxo de su propio título.

No se comienzan los títulos por las partículas o preposiciones con que algunos suelen empezar en sus propias obras, sino por la primera palabra que se sigue a las dichas partículas, vgr. se quiere buscar a alguno que trata *de Scientia*, se encuentra en S ante C y no en D ante E [...].

Se han procurado poner los dichos títulos en la lengua en que están escritos en sus obras, menos los títulos en Francés, Italiano y Portuguez, que por lo regular van en castellano, por no haber tenido en la mano muchos de dichos Autores, cuando se ha escrito este Índice.

Los números marginales de este tercer Índice se refieren a las páginas del primero, en la forma y modo que se dice en el Índice de los apellidos».

Pasemos revista a las obras de filosofía reunidas en este Índice, y que se hallan principalmente en la división «P ante H»:

«Philosophia Ds. Stephanus Spinola

Philosophia Aegidiana Fr. Nicolaus a Sto. Ioan[n]e Bap[tis]ta

Fr. Petrus Manso

Philosophia antiqua, Albertus Magnus

Philosophia Epicuri. Petrus Gassendus

Philosophia Mentis et sensus. Card. P. Ioannes Baptista Ptolomei

Philosophia Moralis. Ds. Emmanuel Thesauro

Ds. Iacobus Amoyt.

P. Ioannes de Torres

Card. Fr. Iosephus Saenz Aguirre

Lucius Aeneus Seneca.

Philosophia Neoterica. Carolus Fran[cis]cus Abra-Raconis.

Fr. Emman[ue]l Maignan

P. Iacobus Rohauet.

Ioannes Vincentius Tosca

Renatus Descartès.

Philosophia Peripatetica Iesuitica P. Andreas Semeri

P. Antonius Maya

P. Antonius Rubio

P. Balthasar Tellez

P. Fran[cis]cus Alphonsus

P. Fran[cis]cus González de Sta. Cruz

P. Fran[cis]cus Ignatius Peynado

P. Fran[cis]cus Oviedo

P. Fran[cis]cus Suarez Lusitano ⁴

P. Fran[cis]cus Toledo

P. Ioannes Baptista Benedictis

P. Ioannes Martinez de Ripalda

P. Ioannes Villosa

⁴ No es el Doctor Eximio. Este homónimo figura en el Índice primero después de aquél, en la pág. 81:

«P. Fran[cis]cus Soarez Lusitanus. In universam Philosophiam, t. 2. Ejusdem. De Paenitentia, t. 1».

P. Iosephus Aguilar
 P. Laurentius Tapolchani
 P. Ludovicus Lossada
 P. Michael Viñas
 P. Octavius Cataneus
 P. Petrus Hurtado de Mendoza
 P. Ricardus Lynce
 P. Rodericus Arriaga
 P. Thomas Compton Carleton

Philosophia Peripatetica Thomistica Fr. Alexander Pyni

Fr. Antonius Boto
 Fr. Antonius E. A. Goudin
 Fr. Claudius Frassen
 Fr. Emmanuel a Conceptione
 Fr. Fran[cis]cus Mellaglin
 Card. Fr. Fran[cis]cus Palanco
 Fr. Froylanus Diaz
 Fr. Iacobus Guarinois
 Fr. Ioannes Gabriel Boibin
 Fr. Ioannes Martinez de Prado
 Fr. Hyacinthus Hernadez de la Torre
 Fr. Iosephus Aguilera
 Fr. Petrus de Sta. Catharina
 Fr. Raphael Aversa
 Fr. Sebastianus Dupaskier (sic)

Philosophia problematica. Fr. Ioannes Vincentius

Philosophia Secreta. Ioannes Perez de Moya

Philosophia Scotica. Fr. Bartolomeus Mastrius

Fr. Ioannes Pontius

Philosophia vetus, et nova Burgundi

Philosophus Christianus P. Carolus Escribani

.....

in Physicorum libros, Ioannes Duns Scoto

Philosophia Moralis Gregorius Majansius

Este es el bloque principal clasificado bajo el título de *Philosophia* en sus diversos aspectos. Pero como nos lo indican las «Advertencias a este tercer Índice», propiamente se han ido reuniendo aquí las obras de interés general, los *Cursos* o *Sumas*. Para completar en lo posible el Catálogo, hay que buscar también

otros temas o títulos, a través del Índice. He aquí los principales, según nuestra búsqueda:

in Dialecticam, Fr. Franciscus Fitelman

P. Petrus Fonseca

Logica,

Albertus Magnus

Fr. Hieronymus de Valera

Dr. Iacobus Cervera

P. Nicolaus de Olea

Logica Conimbricensis, P. Gregorius Barreto

Logistica de Probabilitate, P. Aegidius Estrix

in Metaphysicam, Chrisostomus Sabellus

Iacobus Cervera

Ioannes Duns Scoto

Metaphysicarum, P. Fran[cis]cus Suárez

Summa Doctoris Eximii, P. Franciscus Noel.

Summa Patris Fran[cis]ci Suarez. Emmanuel Laurentius Suárez

Summa Theologiae. Albertus Magnus.

Summa totius philosophiae. P. Cosmas Alamannius.

Summulae. Fr. Cosmas Lerma.

Fr. Dominicus Soto.

Dr. Gaspar Carrillo de Villalpando.

P. Ludovicus Lossada

Theologia Naturalis. Raymundus de Sabunde.

P. Theophilus Raynaudus.

.....

Creemos también de interés, para la sección filosófica, la lista de obras de Teología Dogmática y Escolástica, y no menos la interesantísima de comentaristas a la Suma de Santo Tomás. Aunque de estos comentaristas vamos a citar solamente los de la Primera Parte, que es la que contiene mayores elementos filosóficos, notando que las otras partes de la Suma tienen también aproximadamente la misma riqueza de comentaristas en nuestra biblioteca.

Theologia Dogmatica. Franciscus Henao

.....

Theologia Fundamentalis. Ill. Ioannes Caramuel.

Theologia Mariana. P. Crisostomus Vega.

Theologia Moralis [numerosos autores, así como también bajo el título «De Iustitia et Iure»].

Theologia Scholastica. P. Antonius Hays.
 Augustinus Abbas
 Augustinus Reding
 Fr. Bartolomeus Mastrius
 Fr. Claudius Frasen
 Dominicus Viva
 Eusebius García de los Ríos
 Franciscus Amicus
 Iacobus Platelli
 P. Ioannes Bapt[ist]a Gormaz
 P. Ioannes Marín
 Fr. Ioannes Merinero
 Fr. Ioannes Sending
 P. Ioannes Villosa
 P. Iosephus Araujo
 P. Nicolaus Segura
 Fr. Paulus a Conceptione
 Fr. Paulus a Sancta Maria
 P. Paulus Rotherigius
 Ills. Fr. Petrus Godoy
 Fr. Petrus Manso.
 P. Segismundus Pusch.
 Fr. Sebastianus Dupaskier (sic)

Theologia Thomistica Scholastica. P. Paulus Mesger.

[agregado con otra mano:]

Theologia Scholastica. Fr. Daniel Concina.

Veamos ahora los comentarios a la *Parte Primera* de la Suma:

in Primam partem D. Thomae. Iesuitae.

P. Antonius Bernaldo Quiros.
 P. Antonius Pérez
 P. Chrisostomus Gil.
 P. Didacus Alarcon.
 P. Didacus Avendaño
 P. Didacus Granado
 P. Fran[cis]cus Amicus
 P. Fran[cis]cus Lugo

P. Fran[cis]cus Oviedo
 P. Fran[cis]cus Suárez
 P. Gabriel Vásquez
 P. Gregorius de Valencia
 P. Hieronimus Fassolus
 P. Ioannes Martinon
 P. Iosephus Augustinus
 P. Iulius Caesar Recupitus.
 P. Ludovicus Molina
 P. Maximus Becanus
 P. Martinus Esparza
 P. Rodericus de Arriaga
 P. Thomas Compton Carleton
 P. Valentinus Herizo

in Primam partem. Thomistae: Fr. Dominicus Báñez
 Fr. Franciscus Zumel
 Fr. Ioannes Prudentius
 Fr. Martinus de Albiz
 Ill. Ds. Fr. Petrus de Godoy
 Raphael Aversa
 Card. Thomas de Vio Caietanus»

[sigue otra lista «in Primam secundae»...]

CONCLUSIONES

Una mirada al conjunto de la bibliografía filosófica reunida en la Biblioteca Jesuítica de la Universidad de Córdoba nos sugiere algunas consideraciones acerca del espíritu y mentalidad filosófica que reinaba en aquel centro histórico de nuestra cultura colonial:

1) Es necesario reconocer ante todo la indiscutible riqueza que en lo referente a la *bibliografía de los autores escolásticos* poseía la Biblioteca de la Universidad de Córdoba. La sola enumeración de sus obras nos permite comprobar que poseían la mayoría de las obras escritas por jesuitas, abundantes de la escuela de los dominicos y suficientes para una información básica de la franciscana.

2) Es interesante la distinción que expresamente hace de los filósofos peripatéticos. Las denominaciones «*Philosophia Peripatetica Iesuitica*», «*Philosophia peripatetica Thomistica*», y «*Philosophia Scotica*», nos revelan una vez más la mentalidad con que en los siglos XVI al XVIII se distinguían las escuelas dentro de la escolástica. Los Jesuitas formaban una propia escuela, en la cual predominaba ciertamente el P. Suárez, pero todos los autores jesuitas, comenzando por el mismo Suárez, se apoyaban a su vez en Santo Tomás, cuya doctrina explicaban y seguían. Una confirmación más se encuentra en la larga lista de comentarios a la Suma Teológica. Los «*Iesuitae*» que aduce nuestro catálogo comentando la Primera Parte, son 22. Se distinguía de la Escuela «*Iesuitica*», la «*Thomistica*». En ella figuran los autores dominicos, con su propia interpretación de Santo Tomás y con sus doctrinas características. Para el confeccionador del catálogo la denominación «*Thomistica*» no significaba simplemente «seguir a Santo Tomás», sino seguir las doctrinas características de la escuela dominicana.

3) Pero junto a la riqueza de información en lo que se refiere a los autores escolásticos de los siglos XVI al XVIII, se nota cierta falta de perspectiva histórica, tanto respecto de la filosofía antigua griega y greco-romana como de la misma filosofía medieval. Poseen, es verdad, los textos básicos griegos y medievales. Platón, Aristóteles, Averroes y Avicena, Alejandro de Alés, San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás, Escoto. Pero carecen de la erudición y de la visión histórica necesarias para comprender el espíritu de aquellas dos épocas. Son escasos los comentadores antiguos griegos y latinos. Es verdad que en lo que respecta a la Edad Media, el desconocimiento de los autores y comentadores de segundo orden es excusable. Puesto que el descubrimiento de la Edad Media fué realizado en el siglo pasado. Pero la excusa es menor tratándose de la antigüedad greco-romana, que el Renacimiento había descubierto y que había sido objeto, o estaba siéndolo, de estudios abundantes y de un interés tal vez ya excesivo, durante los siglos XVI y XVII y XVIII entre los filósofos e historiadores protestantes. Pero con ello la Universidad de Córdoba no hacía más que continuar en América la actitud de los Escolásticos de España, Italia y Francia.

4) En lo que se refiere a los autores contemporáneos no escolásticos, la escasez se acentúa algo más. La información que de ellos poseen parece ser apenas discreta. Entre la clasificación «Philosophia Neoterica» sólo encontramos 5 autores⁵. Faltan figuras de tanto relieve como Francisco Bacon, Spinoza, Leibniz, Hume, y los demás empiristas ingleses de cuyas obras no hallamos mención en el catálogo manuscrito. Tampoco en las obras de los Escolásticos que en abundancia poseía la Biblioteca existe, como es sabido, especial preocupación por tales autores. Ello se debe, sin duda ninguna, a que la inmensa mayoría de los escolásticos se sentían totalmente seguros y satisfechos dentro de su propia casa, y no tenían por ello inquietud ni necesidad de mirar hacia los que pensaban de diferente manera, los cuales ya a priori quedaban como excluidos del círculo de la verdadera filosofía.

5) Sobre la influencia extraordinaria que en la escuela filosófica jesuítica ejercían el Doctor Angélico y el Doctor Eximio, nos ofrece un pequeño pero significativo pormenor el primero de los Indices del Catálogo manuscrito. Los dos nombres de Suárez y Santo Tomás merecen una excepción, pues son los únicos que se han escrito con especial caligrafía, y especiales títulos entre todos los demás autores. Hallándose, a su vez, entre sí equiparados en este aspecto. En la página 80, al llegar a Suárez el autor del catálogo escribe en una sola línea y con escritura que imita letra de imprenta:

«D[OCTO]R E[XIMIUS]
P[ATE]R FRAN[CIS]CUS SUAREZ».

Y a continuación figuran las obras completas del Doctor Eximio.

En la página 191 hace el calígrafo la misma excepción y honor a Santo Tomás de Aquino:

⁵ En el primer Índice se halla también Gassendi:
«Petrus Gassendus Philosophia Epicuri, t. 1».

«D[OCTO]R A[NGELICU]S
S[ANCTU]S THOMAS DE AQUINO».

A continuación queda en blanco un gran espacio para la lista de las obras del Angélico.

Este pormenor nos da la verdadera tónica de la que el tercer Índice llama «*Philosophia Peripathetica Iesuitica*», la cual estaba inspirada como en el maestro y doctor propio en Santo Tomás de Aquino, no menos que en el Doctor Eximio; o mejor dicho, en Santo Tomás de Aquino según la interpretación y el espíritu del Doctor Eximio.

Debemos agradecer al autor del catálogo manuscrito de la Biblioteca del Colegio Máximo de Córdoba el trabajo prolijo con que nos ha dejado un monumento de extraordinario valor histórico. Esperamos que sea cuanto antes editado en su integridad, para que pueda estar al alcance de todos los estudiosos. La época o la fecha en que el catálogo fué concluído coincide, según indicamos al principio, con la culminación de la actividad docente y cultural de la Universidad de Córdoba. El colofón de corte jesuítico, cierra sobria y solemnemente el Catálogo, dándonos a la vez el sentido de todo el esfuerzo cultural y misionero de los jesuitas, que iba a quedar bruscamente interrumpido diez años después:

«*Omnia cedant in maiorem Dei Gloriam, V. Mariae Honorem, et Coelitum omnium Laudem. Finitum finit hoc opus die 25 Iulii Anni 1757*».

NOTA BIBLIOGRAFICA

SIEGMUND, G. - *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*. Herder. Freiburg, 1950 2.^a ed. pp. 445. (La 1.^a edición es de 1941).

Es ésta la obra de un hombre cuya especialidad es la biología experimental y que ha encontrado en los fenómenos de su ciencia, sometidos a una depuración crítica, la amplia base para una renovación de la prueba teleológica. Después de haber señalado en la Introducción (pp. 7-20) la perención de aquella época del monismo y del materialismo que consideraba caduco todo intento de demostrar la existencia de Dios, en contraste con el interés que ha adquirido de nuevo el problema para muchos científicos y filósofos contemporáneos (por ejemplo Driesch, Neuberg, Max Hartmann, Jaspers, Friederichs), el primer capítulo narra la historia extensa y completa de la prueba (pp. 21-174), refiriéndose no sólo a sus representantes clásicos, sino también a sus partidarios contemporáneos, como J. H. Fichte, Trendelenburg, Brentano, Ed. v. Hartmann, Schell, Pauly, Külpe, Driesch, Garrigou-Lagrange, Nink, Mausbach y Scheler. Este capítulo tiene por fin, más allá de lo meramente histórico, contribuir con ello a la aclaración de los términos del problema mismo. Por eso expone también el desarrollo de los conceptos de *telos* y de teleología, incluso en aquellos que no los vinculan a la prueba de Dios. Especialmente importante para delimitar el terreno a explorar es el párrafo dedicado a las concepciones teleológicas en la Física. A pesar de que destacados físicos contemporáneos, como Planck y Bavink, interpretan muchos fenómenos físicos desde un punto de vista teleológico, Siegmund opina que esto es indemostrable y que se trata sólo de un «como si», de una ficción. Por eso la esfera de lo inorgánico no puede servir para la prueba teleológica, como lo intentó Brentano (p. 80 y ss.). Tampoco es prudente basarse en la concepción teleológica de la física del átomo, a causa del cambio continuo de interpretaciones que aún reina en ésta (p. 91 c.). La mera adecuación entre la naturaleza anorgánica y la orgánica no demuestra que en lo anorgánico haya tendencia al fin. También el mar se adecúa a nuestros barcos, pero es porque el hombre hace los barcos de modo que se adecúen al mar, no éste a aquéllos. De aquí se concluye que no se puede demostrar la teleología universal de todo acontecer (p. 94 s.).

El autor critica también la demostración de la teleología que intentan muchos escolásticos. Sto. Tomás no asegura el finalismo de la naturaleza por medio de indagaciones empíricas particulares que fundan luego una inducción. El fin es para él un principio *a priori* metafísico, constitutivo. En cada cosa hay un fin

interno en virtud de su forma. Pero según Br. Meijer, Tomás funda la teleología de la naturaleza en la sabiduría del Creador, y no es un principio *a priori*, evidente e inmediato, de suerte que la prueba teleológica es el resultado de un círculo (p. 54). La prueba de Tomás, si bien rigurosa y clarísima, es sólo un esquema, pues cada una de sus partes esconde problemas no resueltos (p. 56). La concepción *a priori* de la tendencia al fin, sostenida por S. Tomás, Suárez, Garrigou y Nink, supone el concepto aristotélico de la materia. Pero la falta completa de ser y la total indeterminación no son compatibles ni con el ser real ni con lo pensable. Un algo tiene que estar determinado internamente, de lo contrario no sería aprehensible como «algo». Además, si la materia posee tendencia hacia la forma, si es causa de imperfección y principio de individuación, no puede ser pura potencia, término medio entre el ser y el no ser. (Meyer) (p. 66 s.). La indeterminación es siempre relativa, nunca absoluta, pues esto contradiría la determinación interna de todo ser exigida por el principio de identidad. Por lo mismo es absurdo afirmar que una causa eficiente para ser tal necesita una determinación de dirección que se le añada. En general, el sentido y la tendencia al fin que posee todo ente y en los que la Escolástica ve casi un axioma, implican ya, en gran medida, una especulación metafísica (69).

El capítulo segundo contiene la formulación preliminar de la prueba, mostrando que en su esencia es un raciocinio por analogía con las obras del arte humano. Así como en toda materia que presenta una información, por ejemplo un hacha o una espada, hay un «sentido» objetivado que lleva a la conclusión de que lo ha hecho un hombre, un espíritu personal, que ha pensado y luego realizado el «sentido», así también en el orden de la naturaleza descubrimos un espíritu objetivado y de ahí concluimos una Personalidad divina como dadora del sentido de ese orden. Tal espíritu objetivado lo hallamos, por ejemplo, en los animales que preparan lugares de incubación sin aprendizaje ni ensayo ni ejercicio previos. El gorgojo del álamo corta la hoja en un minuto en forma de S según una ley matemática, luego raja el nervio central de la hoja y la corta por el lado izquierdo, pone los huevos en ella y entonces envuelve los dos lados en forma de embudo. Así la larva puede alimentarse con la savia y, cuando la hoja se seca y cae, puede arrastrarse por el suelo y está pronta para la crisálida. Se prueba que si la hoja se corta en otra dirección, el problema del embudo se dificulta o se hace imposible. El biólogo puede comprender todo eso por referencia a un sentido de fin. Explicarlo por el instinto, sería recurrir sólo a una palabra que ocultaría el problema, pues el hecho constatado de un espíritu objetivado en la naturaleza no contiene ninguna necesidad propia. Esto conduce a preguntarse por un portador personal espiritual como dador del «sentido», el cual ha de ser un ente que se baste a sí mismo.

Pero hay que profundizar y asegurar cada uno de los elementos de la demostración: 1) frente a la exclusividad de la demostración por causas eficientes, demostrar la posibilidad de la determinación por fines, y su validez real frente a la interpretación puramente subjetiva de la teleología; 2) mostrar empíricamente con ejemplos particulares la determinación final y demostrar que ciertos hechos no sólo la hacen posible sino que la exigen; 3) demostrar el paso trascendente desde el espíritu objetivado en las cosas hasta un sujeto per-

sonal dador del sentido de la naturaleza, que no es sólo un demiurgo, sino un ser absoluto y divino; 4) mostrar la existencia del sentido en el ser del hombre, el sentido de su vida en el que la teleología aparece de modo inmediato, más eficaz y convincente, especialmente en la aspiración esencial a lo Absoluto (pp. 174-183).

Este esquema se desarrolla minuciosamente en los capítulos siguientes que son los realmente fundamentales. El eje en torno al cual gira toda la demostración lo constituyen la rica descripción de los fenómenos orgánicos y su interpretación teleológica, apoyada en finas y certeras distinciones metódicas y conceptuales, contenidas en el tercer capítulo. El autor comienza por deshacer la concepción del monismo mecanicista para el que el ser consta de una sola capa. Los ejemplos sencillos de la melodía y del libro evidencian que aquí hay algo que no puede comprenderse mecánicamente por la medición de las ondas sonoras o los movimientos de la linotipo, sino que ambos tienen un «sentido» que trasciende a lo mecánico. Esto muestra que hay diversas capas de realidades (p. 183 ss.).

La vida tiene su técnica constructiva, como la tiene el hombre; sus hechos revelan una adecuación, un sentido, si bien le falta, a diferencia del hombre, la intuición consciente de ese sentido. La estructura esponjosa de los huesos huecos está construida exactamente de acuerdo a las mismas leyes físicas de tensión y presión que ha de tener en cuenta el arquitecto en sus construcciones; pero justamente la formación de esa estructura no es explicable por causas puramente mecánicas, que habrían conducido a la inversión de la estructura. Se requiere otro factor, como el técnico que construye una grúa tiene que hacerla de acuerdo a las leyes mecánicas, pero la grúa debe su construcción a un dador personal de sentido. Una máquina con el uso solo produce un desgaste y, por más necesaria que ella sea, no se puede recuperar por sí misma. En cambio, el ser vivo, ante los desgastes de sus elementos, reacciona activamente para restituirlos a su estado normal (p. 192 ss.). Estas diferencias, a las que se agrega la de que la misma máquina es también hecha por el hombre con un «sentido», al servicio de un resultado, excluyen ya la explicación del organismo por el concepto de máquina (p. 205 ss.). Pero la exclusión del mecanicismo no conduce necesariamente a aceptar el vitalismo para la prueba teleológica, no porque el vitalismo carezca de valor, sino porque depende de muchas hipótesis que disminuyen la seguridad de la conclusión (p. 211). El autor recoge luego los múltiples experimentos de Driesch, Spemman, G. Wolff y otros sobre la génesis de los seres vivos y sobre regeneración y regulación de los órganos, que hacen imposible la hipótesis de la preformación del mecanicismo, porque evidencian la tendencia a un fin (p. 228 ss.). Era necesaria esta acumulación de experiencias ajenas para que no pudiera sospecharse que las del propio autor estaban dirigidas por un prejuicio. Sin embargo Siegmund se desvía en parte de la interpretación de Driesch, que sustituye el concepto de fin por el de totalidad en razón de que el primero es antropomórfico. Con razón observa que también los conceptos mecánicos, como fuerza, choque, presión, tienen un origen subjetivo, y que si pueden perder este carácter y convertirse en objetivos, lo mismo ocurre con el concepto de fin (p. 257 ss.; 398 ss.). Además, los conceptos de

fin y de totalidad no coinciden: hay fenómenos de tendencia al fin para los cuales no sirve el de totalidad. Entre otros destacamos el ejemplo del gusano *Microstomum*, investigado por E. S. Russell. Este curioso gusano tiene un sistema defensivo de púas en forma de ortigas que no se han formado en él, sino que provienen de las hydras de las que se alimenta. Luego tiene lugar un proceso de apropiación. Se ha experimentado y comprobado que el *Microstomum* sólo come hydras si le faltan las púas; de lo contrario, se alimenta de otra cosa. Aquí no hay sólo teleología objetiva, sino también subjetiva, pues parece entrañar la representación del fin en el gusano (p. 261 ss.). Sorprende que, al lado de otros casos, el autor no se haya referido al fenómeno de las agallas de las plantas que sirven a fines ajenos, estudiado por Becher.

Después de una certera crítica al darwinismo y de haber demostrado la improbabilidad de la explicación de la génesis de los órganos por variaciones al azar (p. 273 ss.) se aborda el importante problema del concepto de fin. Su esencia radica en que el futuro determina al pasado, a la inversa del nexo causal. Se utilizan las distinciones de N. Hartmann entre posición del fin —elección del medio— y realización del medio para alcanzar el fin. Pero contra Hartmann, que sostiene que la teleología de lo humano es inaplicable a lo orgánico, el autor muestra que aquí no hay una adaptación secundaria, como en la máquina, sino una adaptación primaria ejecutada por el mismo ser vivo; «antes de que el pájaro vaya al aire le crecen las alas; antes de que el renacuajo vaya a tierra le crecen pulmones y patas». La objeción de Hartmann no puede desconocer el hecho de la tendencia al fin. Ella sólo vale si se interpreta ésta en sentido psicovitalista (p. 292 ss.). Por eso el capítulo termina con la crítica de la teoría de Eisler, Pauly y Ad. Wagner, así como en los intentos de explicación a base del instinto o de lo «inconsciente» (Ed. v. Hartmann) que en el fondo pretenden explicar lo más conocido por lo menos (p. 300 ss.).

El capítulo cuarto se refiere a la teleología considerada especialmente en la naturaleza humana. Naturalmente, en cuanto el hombre es un viviente encontramos en él la misma teleología que en los demás. Pero justamente del punto de vista de la adecuación al medio, resulta inferior al animal: no posee ningún órgano que por sí permita la adaptación; no está sometido al juego de atracciones y repelencias; sus impulsos no tienen la seguridad del instinto; puede separar el placer de su significado biológico; recibe un exceso de impresiones con relación a las adecuadas para sus necesidades. De ahí que se vea obligado a conducir él mismo su vida y a formarse una imagen del mundo, que ya no es más el mero mundo circundante (Umwelt), el «medio». Es por su capacidad de intelección espiritual que el hombre comprende al mundo para poder insertarse en él. Por su capacidad de autodecisión puede tomar posición con respecto a su mismo ser de hombre. Pero como su ser espiritual no anula su ser biológico, surge la polaridad, la tensión entre su vinculación y su libertad. No puede buscar el fin de su vida arbitrariamente. Desde aquí se comprende el fenómeno de la moralidad. La virtud ha de ser concebida como perfección del desarrollo de una disposición, y la personalidad moral, no como un mero complejo de capacidades particulares, sino como una totalidad originaria, de suerte que las acciones morales son integradas como un todo en el fin de la vida (p. 329 ss.).

El autor polemiza con las explicaciones naturalistas, el psicologismo y el psicoanálisis, para elevarse luego en inspiración diltheyana a la estructura teleológica de la personalidad. El fin que domina en la vida de toda alma no se desarrolla por sí, sino que es aprehendido en el pensar y realizado libremente. Cuando se plantea el problema del sentido de la vida se supone que ésta tiene un sentido incondicionado, independiente de humores y deseos subjetivos. Lo que Siegmund quiere destacar es que la teleología del yo está vinculada al trasfondo de un mundo también ordenado teleológicamente. El sentido de la vida está ligado al sentido del mundo entero, sólo que en el hombre se hace visible y es vivido y realizado por él libremente (p. 342 ss.). Pero, a pesar de que el autor reconoce y destaca la aspiración al infinito como un auténtico fenómeno humano, que no puede explicarse por la sublimación de la libido insatisfecha (Freud), no acepta la prueba eudemonológica como prueba autónoma, sino como momento parcial de la teleológica. Si la prueba es *a priori*, de la tendencia general humana al valor, no se sigue que éste sea el *Summum Bonum* y contiene la paradoja de que en un acto finito se puede aprehender y poseer un objeto infinito. Si la prueba es *a posteriori* resulta que no todo hombre puede percibir con claridad que el *Summum Bonum* va más allá de sus impulsos, de modo que la prueba requiere una madurez de la personalidad que no siempre se da. Además es problemático si el sentido intencional de la tendencia a la infinitud llega a Dios (p. 354 ss.).

La antinomia de Hartmann entre la teleología del mundo y la libertad moral es resuelta observando que la tendencia al fin no requiere que éste se alcance necesariamente. La teología universal supone además el concepto de Dios de los reformadores, para los cuales era imposible que Dios creara un mundo con realidad propia y un hombre con libertad propia (p. 362 ss.).

Todas estas descripciones y análisis van a desembocar en la conclusión del capítulo quinto. Sin embargo, para evitar un paso en falso, se examinan previamente las objeciones reunidas por Paulsen contra el argumento. No puede decirse que la orientación teleológica implique pereza mental para investigar las causas eficientes, porque ella no excluye a éstas. Entretanto no pueden negarse los fenómenos teleológicos antes señalados. Por otra parte, el argumento teleológico no pretende revelar las últimas intenciones de Dios respecto a la creación. Hay que distinguir: 1) el hecho de las relaciones teleológicas en general; 2) la totalidad de relaciones que tienden a un fin y 3) la subordinación de todas las relaciones particulares a un último fin. Es posible que éste quede ignorado para nosotros. Pero esto no demuestra la contingencia del orden, sino la de nuestro saber. Puede darse, además, una vinculación entre la tendencia al fin y el azar. El «principio de la escopeta de munición» (Zur Strasse) explica la superproducción de las semillas de las plantas. Aquí, lejos de no haber fin, se lo presupone, sólo que no todos los procesos lo alcanzan. Respecto a los fenómenos de disteleología, muy acertadamente distingue el autor entre tendencia al fin y adaptación al fin, entre no adaptación al fin y falta de fin. La no adaptación no es lo mismo que la falta de fin; por el contrario, supone la tendencia al fin. Por lo tanto, los casos de no adaptación, como los de supraespecialización que comprueba la Paleontología, nada prueban contra Dios, porque suponen el orden

teleológico. Además, muchos fenómenos de disteleología son en realidad teleología para la especie o para la armonía de todas las especies, y otros no son tales más que por nuestro desconocimiento del fin (365 ss.).

Establecido entonces que en el orden de la Naturaleza hay espíritu objetivado, tiene que concluirse que su razón suficiente está en un ente de naturaleza espiritual, pues sólo éste puede explicar la determinación del desarrollo por el futuro. Pero la teleología de lo orgánico no requiere la impostación inmediata de un entendimiento infinito, pues en el orden natural puede comprobarse cierta dosis de «tontería» (Becher) y aunque los procesos están determinados por el fin, avanzan por tanteos y ensayos. Pero sea que la inteligencia en la Naturaleza se la conciba como fuerza inconsciente o como entendimiento consciente personal, la inconsciencia o la finitud exigen como razón suficiente un portador espiritual personal absoluto. Innecesariamente el autor ha insertado aquí (p. 384 s.) razonamientos que pertenecen a la prueba *a contingentia mundi*; porque su prueba teleológica conserva todo su vigor. Certeramente se refuta la interpretación subjetiva de la finalidad propuesta por Kant: si no fuera objetiva, sería imposible distinguir dos grupos de cuerpos, uno ordenado teleológicamente y el otro no, y los casos de inadecuación al fin serían también impensables (p. 382 ss.).

Característico del pensamiento de Siegmund es que no considera que el aspecto cósmico del argumento llegue a probar a Dios, pues la Persona infinita y absoluta podría ser un demonio cruel. Sólo con el aspecto antropológico-moral se completa la prueba. El hecho de la legalidad del orden teleológico en que nosotros mismos nos hallamos independientemente de nuestro arbitrio y que en la voz de la conciencia invita al yo libre a realizarla con la incondicionalidad de la exigencia moral, sólo se comprende si la transcendemos y aceptamos como fundamento supremo una Personalidad absoluta a la cual, como correlato de la incondicionalidad de la exigencia moral, le corresponde *santidad* absoluta. Sólo así se aclara que en la relación personal del hombre con la absoluta y santa personalidad de Dios radica su propia salvación (p. 387 s.).

A esta conclusión de todo el razonamiento sigue una serie de consideraciones complementarias: refutación del idealismo gnoseológico, justificación del principio de razón, la analogía como medio de conocimiento en general y en especial en el conocimiento de Dios, la distinción de los grados del ser y la posibilidad del mundo finito junto a Dios infinito.

Aunque en el libro no abundan los pensamientos realmente originales, por el amplio y variado material fenoménico que describe, por su atención a discutir las opiniones contemporáneas, su capacidad para asimilar de las teorías ajenas lo compatible con la propia dirección, por la dilucidación que contiene de todos los problemas filosóficos necesarios para la seguridad de la prueba y por sus conclusiones positivas pero prudentes, la obra ha de ser considerada como una contribución de primer orden a los problemas metafísicos que a Dios tienen por centro.

Libros Recibidos

Editorial «Sal Terrae». Santander (España), Apartado 77

- EDUARDUS F. REGATILLO, S. J., *Ius Sacramentarium*. 2.^a Ed. (23 x 17,5; XII + 957 pp.), 1949.
- P. D. DOMINGUEZ, S. J., *Texto de Filosofía, III*. Exposición de los principales sistemas filosóficos. 4.^a Ed. (18 x 12; 215 pp.), 1944.
- *Enquiridion de Educación Cristiana*. Prologado por S. E. Revdma. Dr. D. Zacarías de Vizcarra y Arana. (21 x 15; XXXII + 311 pp.), 1949.
- D. MAYOR, S. J., *Demóstenes. Seis Filípicas*. Texto escolar. 2.^a Ed. (17 x 12; 247 pp.), 1950.
- *Sófocles. Edipo Rey*. La tragedia griega. (17 x 12; 236 pp.), 1948.
- MISCELANEA COMILLAS. Colaboración científica de los profesores y doctores de la Universidad de Comillas, XIV. (25 x 18; 303 pp.), 1950.
- JOSE MARIA SARABIA, S. J., *El Evangelio y el mundo de hoy*. (Luces dominicales y festivas). 2.^a Ed. aumentada. (17,5 x 12,5; 582 pp.), 1951.
- SATURNINO JUNQUERA, *El buen cristiano*. Manual razonado de Oraciones, Meditaciones y Devociones. 3.^a Ed. mejorada. (639 pp.), 1950.

* * *

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jerónimo Zurita
Valladolid (España)

- CONSTANCIO GUTIERREZ, S. J., *Espanoles en Trento*. Prólogo de Joaquín Pérez Villanueva. Corpus Tridentinum Hispanicum, I. (23,8 x 16,5; LXXX + 1062 pp.), 1951.

* * *

Id., Instituto Arias Montano. Madrid-Barcelona (España)

- GEORGES VAJDA, *La Teología Ascética de Bahya Ibn Paqûda*. Traducción española, con adiciones del autor, por José María Solá Solé. Biblioteca Hebraico-Española, Volumen IV. (17 x 10,5; 204 pp.), 1950.

* * *

Editorial Edward Arnold & Co. - Londres (Inglaterra)

- Sir HAROLD SPENCER JONES, *General Astronomy*. 3.^a Ed. (X + 456 pp.), 1951.

* * *

Harvard University Press - Cambridge (EE. UU.)

- GEORGE H. WILLIAMS, *The Norman Anonymous of 1100 A. D.* Harvard Theological Studies, XVIII.^a (23,5 x 15,5; XIV + 236 pp.), 1951.

* * *

Editorial Penguin Books Ltd. - Unwin Brothers Ltd. - Woking and London

- GEORGE KIMBLE, *The Weather*. (17,8 x 11; 256 pp.). 2.^a Ed., 1951.

* * *

Cambridge University Museum of Archaeology and Ethnology

- G. H. S. BUSHNELL, *The archaeology of the Santa Elena Peninsula in South-West Ecuador*. (24,7 x 18,5; XVI + 155 pp.), 1951.

Editions SPES - 79, Rue de Gentilly. Paris (XIIIe)

ALBERT BESSIÈRES, S. J., *La destinée humaine devant la science*. (Alexis Carrel, Lecomte de Nouy, Charles Nicolle). (18,5 x 12; 140 pp.), 1950.

* * *

Verlag Herder - Friburgo de Br. (Alemania). Editions Nauwelaerts-Louvain

EDITH STEIN (Teresia Benedicta a Cruce, OCD), *Endliches und Ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. (22,5 x 15; 497 pp.), 1950.

* * *

Editorial «Buena Prensa», S. A. - Apartado 2181 - México, D. F.

RAFAEL MARTINEZ DEL CAMPO, S. J., *Philosophia Moralis Specialis*. (Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletensis Soc. Jesu. Pars VII, t. I-II. 14 x 21,5; 273 y 264 pp.), 1951.

E. IGLESIAS, S. J., *De Deo creationis finem exsequente*. (23 x 15,5; 310 pp.), 1951.

* * *

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

ALBERTO CATURELLI, *La Filosofía del Profesor Nimio de Anquín, Doctor «Honoris Causa» de la Universidad de Maguncia*. (23 x 16; 42 pp.), 1951.

— *El pensamiento español en la obra de Félix Frías*. (Instituto de Estudios Americanistas. Serie Histórica XX. 23 x 16; 79 pp.), 1951.

* * *

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

SAN ANSELMO, *Proslogion*. Texto y Traducción. Publicaciones del Instituto de Filosofía, Sección textos, I. Trad. castellana de Beatriz Maas. Prólogo de Guillermo Blanco. (20,5 x 14; 137 pp.), 1950.

* * *

Universidad Nacional de Tucumán (Argentina)

JUAN ADOLFO VAZQUEZ, *Ensayos metafísicos*. Cuadernos de Filosofía, N.º 7, del Instituto de Filosofía. (23 x 16; 95 pp.), 1951.

* * *

Editorial Nova - Buenos Aires

ROBERTO LEVILLIER, *Américo Vespucio*, descubridor del Brasil Meridional, del Uruguay, del Río de La Plata y la Patagonia. (22,7 x 15,8; 84 pp.), 1951.

* * *

Editorial Poblet - Buenos Aires

R. P. JUAN ROSANAS, S. J., *El Infierno*. (Tratado Dogmático). Colección «Vida Espiritual», vol. VI. (18 x 12,5; 170 pp.), 1952.

* * *

Editorial Luis Lasserre - Buenos Aires (Cerrito 508 - Lavalle 1101-11)

ARTURO F. SUAREZ DE DEZA, *Matemáticas*. Ciclo básico, 1er. Año. 1.ª Ed. (19,5 x 14,5; 232 pp.), 1952.

LILY LEACH and DELIA M. LEWIS ARAUZ, *English*. 1.ª Ed. (19,5 x 14,5; 81 pp.), 1952.

IGNACIO PUIG, S. J., *Elementos de Cosmografía*. 2.ª Ed. (19,5 x 14,5; 343 pp.), 1952.

Este libro se terminó de imprimir el 20
de Mayo de 1952, en los Talleres
Gráficos "Verdad", Senillosa 1535,
Buenos Aires

Número suelto m\$ⁿ. 10.—

Suscripción anual m\$ⁿ. 40.—

En el exterior: 3 doll.

Dirección, redacción y administración:

COLEGIO MAXIMO

SAN MIGUEL, F.C.N.G.S.M. (R. ARGENTINA)



Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01481 1154

FOR LIBRARY USE ONLY

FOR LIBRARY USE ONLY

